

# Exposición de la «República» de Platón

Averroes

Traducción y estudio preliminar de
Miguel Cruz Hernández

tecnos

# Exposición de la «República» de Platón

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. M. Ibn Rušd

Averroes

# Exposición de la «República» de Platón

Estudio preliminar, traducción y notas de

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

QUINTA EDICION



TITULO ORIGINAL:
*Taljīṣ kitāb al-Siyāsat Aflāṭun* (590/1194)

1.ª edición, 1986
5.ª edición, 1998



Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina


Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2543-0
Depósito Legal: M. 24.385-1998
Imprime: Fernández Ciudad, S. L.

## INDICE



## EXPOSICION DE LA «REPUBLICA» DE PLATON

# ESTUDIO PRELIMINAR

Miguel Cruz Hernández

## 1. LA OBRA

La *Exposición de la «República» de Platón* realizada por Ibn Rušd es una de las más importantes obras del filósofo cordobés. Su redacción debe situarse en torno al año 590/1194. La razón por la cual Ibn Rušd realiza esta exposición es la carencia del texto de la *Política* de Aristóteles. «La primera parte de este arte ético —escribe el pensador cordobés— se contiene en el libro de Aristóteles llamado *Etica nicomaquea*, así también como en esta obra de Platón, la *República*, que intentamos exponer, ya que el tratado de Aristóteles sobre la política no ha llegado a nuestras manos» [1]. Ibn Rušd reconstruye los pilares del pensamiento aristotélico utilizando textos de la *Etica nicomaquea, Metafísica, Física, De anima* y *Retórica*, e incluso de la *República* de Platón.

Es muy difícil establecer si esta obra es un *ŷāmi'* o compendio, o sea, lo que la tradición medieval y renacentista llamó «comentario menor», o un *taljīṣ* o exposición, el «co-

[1] Véase después p. 5 de la traducción.

mentario medio» tradicional. Si nos atenemos al término empleado en el título del texto hebreo *(bī'ūr)*, sería un *talḫīṣ*, ciertamente por su tamaño y estilo se parece mucho más a los *talḫīṣāt*. Al final del libro I utiliza también el referido término pero en la conclusión del III aparece *qiṣṣūr*, o sea, *ŷawāmi'*. Por su extensión me inclino a considerarla un *talḫīṣ*, o exposición parafrástica. Tampoco es más sencilla su calificación como comentario a Platón; apenas un tercio de la obra corresponde al texto platónico. Al comienzo hace un uso muy generoso de la *Etica nicomaquea*, y en gran parte del tratado tercero sigue a al-Fārābī; prescinde de los libros I y X de la *República*, el primero por ser una disertación sobre el concepto de justicia, y el último por congruencia con su acendrado aristotelismo.

> En cuanto a lo que el décimo tratado de la *República* comprende, no es necesario para esta ciencia. Porque sus principios explicativos del arte de la poesía no tienen tal finalidad, ni el conocimiento que de ello resulta es saber auténtico, aparte de que este tema ya ha sido expuesto en su totalidad en otro lugar. Aquí Platón cita también un argumento retórico o dialéctico mediante el cual explica que el alma es inmortal; a continuación presenta un mito con el que describe la felicidad y el placer que esperan a las almas de los bienaventurados y de los justos, y lo que aguarda a las almas de los réprobos. Pero en más de una ocasión hemos señalado que estos mitos no tienen ningún valor [...]. Como en el caso del tercer tratado de esta obra, se trata de argumentos puramente dialécticos, que no son demostrativos salvo accidentalmente. Lo mismo sucede con el comienzo del segundo libro, por lo cual no hemos analizado su contenido [2].

Así pues, el tratado primero se corresponde con la segunda parte del libro II de la obra platónica; el segundo, con partes de los libros VI y VII, y el tercero, con los libros VIII y IX; los libros III, IV y V están incompletos. Por todo ello,

---

2 Idem, idem, pp. 148-149.

y pese a las andaderas típicas del método escolástico medieval, estamos ante una obra de carácter original.

## 2. LA CRITICA AL MEDIO SOCIAL ANDALUSI

La originalidad de este escrito de Ibn Rušd aparece ante todo a la hora de enfrentarse con la realidad social del mundo andalusí al que su autor pertenece. La obra está dedicada al sultán almohade Abū Yūsuf Ŷa'qūb al-Manṣūr, que reinó entre 580/1184 y 595/1199:

> Así, quiera Dios conservar y dar larga vida a Su Alteza, he aquí la suma de principios teóricos necesarios para esta parte de la ciencia política que está contenida en las exposiciones atribuidas a Platón. Las hemos expuesto de la manera más breve debido a los conflictos de este tiempo. Hemos podido conseguirlo sólo porque nos habéis ayudado a poder entender, y por la gran colaboración que habéis mantenido en todo cuando deseamos sobre estas ciencias. Vuestros concursos para nuestro trabajo ha sido la más perfecta de las ayudas y en todos sus aspectos. Sois, pues, no sólo la causa próxima de la realización y posesión de este bien que es el saber, sino de todos los excelentes bienes humanos que hemos adquirido y que Dios, ¡ensalzado sea!, nos ha dado por vuestra mediación. ¡Quiera Dios proteger a Su Alteza! [3].

No hay excesiva exageración en este párrafo: Ibn Rušd era cadí de Córdoba y médico real; había sido protegido antes por el antecesor y padre del sultán a quien dedica su libro, Abū Ŷa'qūb Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min (559/1163-580/1184), y los biógrafos han insistido en el favor, protección y ayuda regios. Más aún, es posible que el sultán, tras levantarle el destierro en Lucena, lo llevase consigo a Marrākuš para protejerlo de la persecución de los ulemas y alfaquíes andalusíes.

---

[3] Idem, idem, p. 148.

Ibn Rušd arranca de un realismo político absoluto, sin una sola concesión al legitimismo monárquico islámico:

> El gobierno de los árabes en los primeros tiempos tendía a imitar el gobierno ideal, pero después, en los tiempos de Mu'āwiya se convirtió en timocrático. Al parecer tal es también lo sucedido con el gobierno que ahora existe en estas penínsulas de al-Andalus y al-Magreb [4].

El vive en los tiempos de la dinastía almohade; la monarquía omeya fue a lo más timocrática, y los reinos de taifas auténticas demagogias. El reconocimiento de la condición timocrática del gobierno almohade es señal de aprecio, pues los almorávides no supieron mantener dicha forma de poder:

> La dinastía conocida por los almorávides al principio imitaba el gobierno basado en las normas, como bajo el reinado del primero de ellos Yūsuf b. Tāšufīn, pero luego cambiaron durante el reinado de su hijo, transformándose en una timocracia en la que dominaba la pasión por la riqueza. Más adelante cambió bajo su nieto, convirtiéndose en hedonismo, con todos los tipos de males anejos al culto del placer; y pereció a su debido tiempo. La razón fue que el nuevo sistema de los almohades que se les opuso en aquel tiempo se parecía al gobierno basado en las normas [5].

Pese al gobierno almohade, no exime de ataques a la sociedad de su tiempo:

> El poder demagógico existente en nuestro tiempo a menudo se convierte en tiranía. Un ejemplo de ello es el gobierno que existía en este nuestro país, es decir, en Córdoba, después del 500/1106. Al principio era casi completamente demagógico, pero esta situación se transformó en tiranía después del 540/1145 [6].
>
> [Además] las masas son explotadas por los poderosos en la socie-

---

4 Idem, idem, p. 120.
5 Idem, idem, p. 124.
6 Idem, idem, p. 132.

> dad oligárquica, y éstos progresan apropiándose de los bienes de aquéllos, lo que a veces conduce a la tiranía, como sucede en nuestro tiempo y en nuestra sociedad [7].

El caudillo oligárquico es muy peligroso para la sociedad, pues

> puede pensar que no es un tirano y que pretende guiar y dirigir a los ciudadanos con el fin de distribuirles los bienes y beneficios, no teniendo otra intención que la procura de la comunidad y el progreso de la sociedad. Cuando ha alcanzado la paz con el enemigo, aunque sin aportar nada justo a los unos y subyugando a los otros, se dirige a su país como si continuamente les amenazase la guerra; y así puede manejar los bienes de los ciudadanos y controlarlos a su antojo. Y como puede tomar los bienes, pues ya otras veces los ha expoliado, no pueden librarse de él, estando preocupados de sí mismos, buscando el pan de cada día, como sucedió a las gentes de nuestra provincia de Córdoba con los individuos llamados los Banū Gāniyya [8].

Así, el establecimiento oligárquico andalusí es fustigado con una dureza que presagia la persecución y el destierro:

> Podeis ver esto claramente después de los años cuarenta [540/1146] en las costumbres y el comportamiento de los gobernantes y dignatarios andalusíes, ya que, debido al hundimiento del gobierno timocrático en el que se habían apoyado, llegaron a adquirir esas viles ideas que hoy poseen. Entre ellos sólo mantienen una situación excelente desde el punto de vista ético-social los que actúan de acuerdo con los preceptos de la ley religiosa, y esto es raro entre ellos [9].

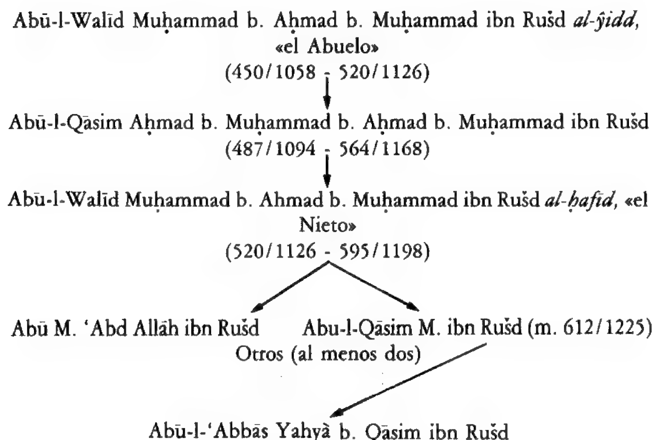
A la clase aristocrática la considera «totalmente tiránica» y desclasada, pues había perdido «la intención aristocrática» [10], y hasta le parece en el fondo irreligiosa.

---

7 Idem, idem, p. 113.
8 Idem, idem, p. 133.
9 Idem, idem, p. 144.
10 Idem, idem, p. 113.

## 3. EL AUTOR

El autor de esta obra de tan avanzado y valiente talante es el acaso más importante pensador nacido en la Península Ibérica y el más grande de los filósofos islámicos: Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad ibn Rušd *al-ḥafīd*, «el Nieto» (así llamado para distinguirlo de su abuelo de igual nombre), conocido en Occidente por Averroes. Recogiendo los datos conservados en los biógrafos e historiadores islámicos se puede trazar el adjunto árbol genealógico de la familia Banū Rušd:




El abuelo del filósofo, Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rušd, llamado *al-ŷidd*, fue un importante jurista *mālikī*. Nació el año 450/1058-9; entre 511-515/1117-1121 fue *qāḍī al-ŷamā'* de Córdoba, cargo que luego ocuparían también su hijo, su nieto y uno de sus biznietos. Dicho puesto de juez mayor revestía una cierta notoriedad debido a su triple carácter: vi-

sirial, religioso y jurídico; tenía, pues, rango honorífico de ministro y miembro del consejo real; podía dirigir la plegaria solemne de los viernes, pero, como eran muchos los que poseían tal privilegio, en pocas ocasiones debían hacerlo; era la última instancia para la casación de sentencias y asuntos de materia civil y administrativa, y podía intervenir en algunas materias canónicas, pero no en materia penal.

Hacia 1120 fue destituido del cargo, pero esta deposición fue muy breve, ya que pronto recuperó su influencia e intervino en favor de Ibn Bāŷŷa (Avempace) cuando éste fue encarcelado en Sevilla. El sultán almorávide 'Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn le encargó pacificar algunas comarcas andalusíes que se habían rebelado. El 20 de *ṣafar* de 520/17 de marzo de 1126, miércoles, se trasladó a Marrākūs para advertir al sultán de la peligrosa situación creada por la famosa *aceifa* de Alfonso VII, que llegó hasta Almería, y de la ayuda que le habían prestado los mozárabes andalusíes. Murió el 21 de *ḏū-l-qa'da* del 520/8 de diciembre de 1126, miércoles, al parecer cuando ya había nacido su nieto. Fue un destacado jurisconsulto, y entre sus obras destacan:

— *Kitāb al-Bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-šarḥ wa-l-tanŷih wa-l-ta'lil fī-l- Masā'il al-mustajraŷat li-Muḥammad b. Aḥmad al-'Otbī*, libro explicativo de la adquisición del saber jurídico comentando los *Masā'il al-mustajraŷat* del 'Otbī.

— *Al-Muqaddamāt al-mumahhadāt li-Masā'il al-mudawwana fī-l-fiqh*, introducciones que facilitan la comprensión de las «Cuestiones de jurisprudencia en derecho islámico».

— *Šarh 'aqīdat al-imām al Mahdī b. Tūmart*, comentario a la profesión de fe del imām al-Mahdī b. Tūmart.

— *Kitāb al-nawāzil fi-l-fatāwā*, libro de colección de sentencias jurídicas.

Su hijo, padre de Averroes, Abū-l-Qāsim Aḥmad, nació el año 487/1094 y murió el 564/1168. También fue *qāḍī*

*al-Ŷamā'* de Córdoba. Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad ibn Rušd *al-ḥafīd* («el Nieto») nació el año 520/1126. Recibió la tradicional formación alcoránica, la jurídica y la médica. Entre sus maestros se citan a los alfaquíes Abū Muḥammad ibn Razak y Abū Marwān ibn Murra, y los médicos Abū Ŷa'far ibn Hārūn de Trujillo y Abū Marwān al-Balansī. En cuanto a la filosofía, el único maestro posible fue su amigo y protector Ibn Ṭufayl. La *iŷāza* (*licentia docendi*) debió recibirla hacia 1141 y 1146, casándose entre 1146 y 1153.

Es muy difícil trazar un cuadro real de la vida andalusí cordobesa durante el siglo XII. La centuria anterior había sido desastrosa para la ciudad de Córdoba; a la muerte del segundo hijo de Almanzor (399/1008), se vio envuelta en la gran *fitna* (guerra civil) que se extenderá entre el 400/1009 y el 423/1031. El poder de los sucesivos califas cordobeses quedó reducido a la ciudad y sus aledaños; los bereberes al servicio del califa Sulaymān saquearon la ciudad y pusieron fuego a Madīnat al-Zahra'; y, tras los múltiples pero fallidos intentos para restaurar la legitimidad omeya, los cordobeses, cansados de tanta lucha y ruina, proclamaron la república, acontecimiento que no se repetiría en el Islam hasta el 1343/1924 con Mustafa Kemal Atatürk en Turquía. Pocos años después, Córdoba pierde su independencia y es incorporada al reino taifa de Sevilla. En 479/1086, tras la caída de Toledo en manos de Alfonso VI, los almorávides, venidos en auxilio de los reyes de taifas, a los que ni las ricas parias en oro que pagaban al rey castellano leonés les bastaba para protegerse del avance cristiano, ocupan todo al-Andalus y lo incorporan a su imperio.

La vida cordobesa se recupera tras la caída de los Banū 'Abbād, pues almorávides y almohades se apoyan en Córdoba para intentar gobernar la provincia de al-Andalus, y así, cuando un siglo más tarde (1236) es ocupada por los cristianos, les impresionó su población y riqueza, la belleza de sus edificios y la fertilidad de sus campos. De creer a Ibn

Rušd, era aún la perla de al-Andalus y el centro de todos los caminos de la Península. Su población era considerable, y junto con Sevilla dominaba el comercio, agricultura y artesanado andalusíes. No debe extrañar, pues, el renacimiento cordobés durante el período almohade, que se extiende al pensamiento, ya que se estableció un curioso dualismo teológico: los creyentes indoctos debían atenerse a una lectura literal de la doctrina religiosa, y la minoría culta quedaba autorizada para examinar de buena fe las verdades teológicas y racionales. Así, al mismo tiempo que se iniciaron las construcciones artísticas, que han dejado joyas como la Giralda de Sevilla, el alminar al-Ḥasan de Rabat y la Kutubía de Marrākuš, decidieron reorganizar la enseñanza. Para esta labor fue llamado, entre otros, el joven Ibn Rušd.

El año 558/1163 subió al trono Abū Ŷaʻqūb Yūsuf b. ʻAbd al-Mu'min, hombre culto y que, según al-Marrākusī, se rodeó de una corte de letrados, científicos y pensadores, entre ellos Ibn Ṭufayl, cuya influencia fue muy importante y duró hasta su muerte. A finales de 1168 o principios de 1169, Ibn Ṭufayl presentó a Ibn Rušd ante el sultán almohade. Habida cuenta de la fama de los Banū Rušd, esta presentación no tenía un mérito especial, pero circunstancias especiales aconsejan reproducir el relato de esta entrevista, confirmada por la dedicatoria que hemos traducido antes. ʻAbd al-Wāhid al-Marrākušī escribe lo siguiente:

> Abū Bakr b. Ṭufayl no cesó de congraciarse con los sabios de todos los países, y de atraer sobre ellos la atención, los favores y los elogios del soberano almohade. Fue él quien recomendó a Abū-l-Walīd Muhammad b. Ahmad b. Muhammad b. Rušd, que desde este momento fue ya conocido y apreciado. Su discípulo Abū Bakr Bundūd b. Yaḥyà al-Qurṭūbī me ha dicho haber oído muchas veces al sabio Abū-l-Walīd ibn Rušd contar lo siguiente: *Cuando fui introducido delante del Comandante de los creyentes Abū Yaʻqūb, lo encontré acompañado tan sólo de Abū Bakr b. Tufayl. Abū Bakr se dedicó a hacerme el elogio, hablando de mi familia y de mis antepasados y añadiendo benévolamente elogios de mí, que yo no me-*

*recía desde luego. El Comandante de los creyentes, después de haberme preguntado mi nombre, el nombre de mi padre y el de mi linaje, trabó conmigo conversación haciéndome la siguiente pregunta:*

*—¿Qué opinan del cielo? (los filósofos, quería decir); ¿lo creen eterno o engendrado?*

*Lleno de confusión y de temor traté de soslayar la respuesta, y negué el que me dedicara a la filosofía, ya que ignoraba lo que Ibn Ṭufayl había tratado con él. El Príncipe de los creyentes advirtió mi temor y mi confusión, y volviéndose hacia Ibn Ṭufayl se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos, y citó también los argumentos opuestos por los musulmanes contra ellos. Así pude comprobar en él una erudición que jamás hubiera sospechado ni aun en ninguno de los que ordinariamente se ocupan de estas materias. E hizo tanto y tan bien para tranquilizarme, que acabé por hablar; y así pudo saber lo que yo tenía que decir. Cuando me retiré, hizo enviarme un regalo en dinero, un magnífico vestido de honor y una cabalgadura* [...]. Este mismo discípulo me refirió de Ibn Rušd las palabras siguientes: *Abū Bakr b. Ṭufayl me mandó llamar un día y me dijo:*

*—He oído al Príncipe de los creyentes quejarse hoy de la oscuridad del estilo de Aristóteles, o del de sus traductores, y de la dificultad para comprender sus doctrinas. Si estos libros —decía el sultán— encontrasen alguien que los comentase y expusiese su sentido tras haberlo comprendido perfectamente, entonces se podría uno consagrar a su estudio. Si tienes fuerza para un trabajo de este tipo —me dijo entonces Ibn Ṭufayl—, debes emprenderlo, y sé que podrás rematarlo, ya que conozco tu inteligencia, tu lucidez mental y tu gran afición por el estudio. Lo que impide encargarme de esta empresa yo mismo, es la mucha edad que ya ves que tengo y, además, las ocupaciones propias de mi cargo de visir y médico de cámara del sultán y mis cuidados, eso sin contar con otras ocupaciones más graves.*

*Ved, pues —añadió Ibn Rušd—, lo que me llevó a escribir mis comentarios a los diversos libros del filósofo Aristóteles* [11].

Así, es importante la atribución a los deseos del sultán de la realización de los comentarios a los escritos de Aristóteles,

---

[11] Al-Marrākušī, *Kitāb al-Mu'ŷib*, ed. Dozy y otros, Leyden, 1881; reimpresión de 1968, pp. 174-175.

por lo que debe referirse a los *Talјīṣāt* y los *Tafsīrāt*, o acaso sólo a estos últimos.

Las consecuencias de la presentación fueron decisivas: el aprecio por parte del sultán, su nombramiento como *qāḍi al-ŷamā'* de Sevilla (565/1169), como médico principal de cámara y *qāḍī al-ŷamā'* de Córdoba (578/1182), como habían sido su abuelo y su padre, y finalmente la confirmación de estos cargos por su sucesor Abū Yūsuf Ŷa'qūb al-Manṣūr (580/1184). Siendo cadí de Sevilla escribió, o al menos terminó, los *Ŷawāmi'* sobre los *De generatione animalium* y *De partibus animalium*; pero durante su período sevillano, del que dejó grato recuerdo en aquella ciudad, hizo frecuentes viajes a Córdoba, donde al parecer tenía su biblioteca de trabajo, y a Marrākuš. En esta última ciudad redactó una parte del tratado *De substantia orbis* (574/1178); y antes de esta fecha había escrito todos los *Talјīṣāt,* excepto dos: sobre la *República de Platón* y *De las fiebres de Galeno*. A partir del 580/1184 sus contactos con la corte son muy frecuentes, tanto en Marrākuš como en Córdoba, ya que Abū Yūsuf Ýa'qūb al-Manṣūr pasó a la Península para frenar las constantes *aceifas* de los castellanos. En estas ocasiones Ibn Rušd reside en palacio, conversa a menudo con el sultán de temas científicos, y, según los biógrafos la intimidad entre ambos era tal que el pensador cordobés llamaba a su soberano «hermano mío».

El [domingo] 18 de junio de 1195/8 de *raŷab* de 591, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr derrotó a Alfonso VIII de Castilla en la batalla de Alarcos. Pocos meses después, a fines del referido año, se abre un proceso a Ibn Rušd que terminaría con la condena de sus escritos y el destierro a Lucena (Córdoba), que duraría algo más de dos años, pues a comienzos del 594/1198 le es levantado, regresando a Marrākuš, donde reside la corte. El texto del edicto de Ya'qūb al-Manṣūr condenando la filosofía y la ciencia, y concretamente a Ibn Rušd, fue redactado por Abū 'Abd Allāh ibn Ayyāš y, como

en otros casos, se trata de un farragoso y barroco texto lleno de los lugares comunes habituales en estos casos de impiedad religiosa. Sólo un alfaquí, el cadí Abū 'Abd Allāh al-Usulī, se atrevió a defender con valor a Ibn Rušd, por lo cual acabó siendo incluido en la condena y anatemizado con aquel en la mezquita aljama. Ya en el destierro, los alfaquíes y ulemas se encarnizaron con el gran pensador cordobés, y los poetas le dirigieron los dardos de sus sátiras. Este corto período de persecución dio origen a una auténtica leyenda negra sobre el Islam andalusí, que de este modo habría acabado con la filosofía y la ciencia islámicas en al-Andalus.

En realidad la persecución de Averroes tuvo un origen político. Los andalusíes soportaron lo mejor que pudieron las luchas de clanes entre árabes y bereberes, yemeníes y qalbíes, baladíes y sirios, y tantas otras. Cuando llegó la primera *fitna*, en tiempos del emir 'Abd Allāh, abuelo de 'Abd al-Raḥmān III, los andalusíes redujeron casi a la nada el poder real y a punto estuvieron de adelantar un siglo la creación de los reinos de taifas; a la muerte del último de los *amiríes* volvieron a la carga. La represión de los almorávides fue muy dura; pero cuando después del 541/1146 los almohades ocuparon al-Andalus, los andalusíes maniobraron de nuevo astutamente y se presentaron como víctimas de la operación irreligiosa almorávide, que había llegado a quemar los libros de al-Gazzālī, salvo acaso los Banū Gāniyya, que, por reacción contra los que tan fácilmente pasaron al bando almohade, aprovecharon la reacción anti-andalusí del 591/1195.

El historiador R. Dozy, con su habitual agudeza, estuvo a punto de llegar a la tesis del posible origen andalusí de los Banū Rušd. Ninguno de sus biógrafos islámicos cita la tribu, el grupo o la familia de la que fueran originarios o clientes; todos se remontan al abuelo y nada más. El hecho del destierro en Lucena, ciudad famosa por albergar la más importante de las *aljamas* judías de Córdoba, dio origen a la leyenda del refugio de Ibn Rušd en la casa de Maimónides,

imposible físico, ya que entonces el gran pensador judío hacía muchos años que vivía en El Cairo; y de aquí arrancó la tradición medieval y renacentista del origen hebreo de Ibn Rušd. Pero el análisis de los textos de Ibn Rušd demuestran su origen andalusí. Así, según Abū-l-Faḍl al-Tīfāšī, Ibn Rušd e Ibn Zuhr disputaron ante Ya'qūb al-Manṣūr sobre las excelencias de sus respectivas ciudades natales. La discusión la finaliza así nuestro filósofo:

> Muere un sabio en Sevilla, y, si su familia ha de vender sus libros, tiene que llevarlos a Córdoba, donde hallará venta segura; por el contrario, cuando muere un músico en Córdoba hay que ir a Sevilla para enajenar sus instrumentos [12].

Es el mejor modo que el pensador tenía para alabar su patria chica sin ofender a los sevillanos, pues Ibn Rušd gustaba mucho de la música, al decir de sus biógrafos. Agréguense los piropos que dedica al cabello de los andalusíes, ni tan hirsuto y rubio como el de los nórdicos, ni tan rizado y oscuro como el de los africanos. Hasta la lana de las ovejas de al-Andalus es más fina que la de las otras regiones. Y todo ello en razón de las excelencias de la situación geográfica de al-Andalus [13].

Así, frente a las opiniones de sus maestros griegos y a los elogios de los literatos árabes, ni hay tierras mejores que las de al-Andalus, ni hombres más inteligentes que los andalusíes:

> Nuestra tierra es más parecida a la tierra de los griegos que a la tierra del 'Irāq. El *clima* quinto es el más atemperado, como ya observó Galeno, y no el cuarto como muchos otros hombres han creído. La señal y demostración de esto es que en dichas tierras del quinto *clima* se encuentran los biotipos más equilibrados; estos tempera-

12 Al-Maqqarī, vol. 1, p. 98; al-Anṣārī, *Ḏay al-Takmila*, pp. 443-444.

13 *Talḫīṣ sobre «De los temperamentos» de Galeno*, Ms. B. Escorial, 884, ff. 50 r- 50 v y 53 r. Cfr. *De generatione animalium*, ed. latina, Juntas, Venecia, 1562; 5, 3, f. 257 v.; *Kulliyyāt*, 5, 38, edt. latina, f. 87 v.

> mentos se reconocen por el color de la tez y por el cabello. El color que comprende a estos biotipos más equilibrados es el blanco y esclarecido, y el cabello que a los mismos corresponde es el que más se acerca a un término medio entre el suave y el hirsuto, o el que se aproxima más al sedoso que al lacio. Este color y esta clase de cabello son raros en Arabia, donde se acostumbra a llamar blancos hasta a los pelirrojos. Las tierras de ʿIraq son parecidas a las de Arabia, ya que en ellas predominan los hombres que tienen color muy moreno, como también sucede en Arabia. Aquel otro color más esclarecido se da de un modo natural, es decir, en la mayoría de los casos, en los hombres del quinto *clima* cuando su sangre no está cruzada con la de otras razas foráneas, a no ser con las que viven muy cerca; en este último caso, cuando pasa algún tiempo, la naturaleza los asemeja con los que allí vivan, o sea, a los de aquel *clima*. Esto es lo que ha sucedido en la tierra de al-Andalus con los descendientes de los árabes y bereberes, que la naturaleza los ha igualado con los naturales de esta tierra, y por esto se han multiplicado las ciencias entre aquéllos [14].

Mientras los historiadores y los literatos árabes alaban hasta el empalago las virtudes raciales y la belleza de los árabes puros, Ibn Rušd los ve muy por debajo de los andalusíes capaces de asimilar e integrar a árabes y bereberes, de darles sus buenas cualidades y prestancia y hasta de capacitarles para el quehacer intelectual. El desarrollo de las ciencias entre los árabes y bereberes de al-Andalus no procedía del hecho social de haber pasado de guerreros y beduinos a hombres urbanizados y sedentarios, sino a su asimilación natural a los andalusíes. Ibn Rušd se precia de la vida urbana de Córdoba; la vida pública como cadí de Sevilla, que no rechaza, le preocupa en cuanto que puede ocasionar deficiencias en sus obras, debido a la falta de libros y de tiempo, y escasez y poca habilidad de los copistas. Que procuró servir se sabe

---

[14] *Meteorológicos*, 2, 2, ed. latina f. 37 r; *Kulliyyāt*, 2, 22, ed. latina f. 32 v. No debe extrañar el nacionalismo andalusí en un país que a los cuarenta y cinco años de su ocupación se independizó de hecho y de derecho del califato ʿabbāsī, siendo así el primero que rompió la unidad política del Islam.

por sus expresiones y más aún por el esfuerzo de los sevillanos para conseguir la vindicación y el perdón de Ibn Rušd.

También aparece este *nacionalismo* en las citas de los pensadores andalusíes. Ibn Ḥazm, Ibn Bāŷŷa, Ibn Ṭufayl, Ibn Tāhir e Ibn Zuhr son nombrados elogiosamente. De los griegos y orientales citados, sólo uno, Aristóteles, le merece siempre admiración y aprecio. De Platón, Hipócrates, Galeno, Alejandro de Afrodisia, Rāzī, al-Fārābī, Ibn Sīnā y al-Gazzālī, o las citas son más escuetas, o dominan las discrepancias sobre los elogios. Mientras Ibn Bāŷŷa le merece respecto, incluso en la discrepancia, Ibn Sīnā es criticado fuertemente, a veces casi rozando el injusto trato; lo que es más grave aún cuando Ibn Ṭufayl, un estricto avicenista, es alabado bien generosamente.

Una lectura un poco cuidadosa de los textos médicos de Ibn Rušd muestra enseguida el peso del nacionalismo andalusí del filósofo cordobés. Así, al tratar del aceite de oliva, escribe:

> Cuando procede de aceitunas maduras y sanas, y sus propiedades no han sido alteradas artificialmente, puede ser asimilado perfectamente por la constitución humana [...]. Los alimentos condimentados con aceite son nutritivos, con tal que el aceite sea fresco y poco ácido [...]. Por lo general es adecuada para el hombre toda la sustancia del aceite, por lo cual *en nuestra tierra sólo se condimenta la carne con él, ya que éste es el mejor modo de atemperarla, al que llamamos rehogo*. He aquí cómo se hace: se toma el aceite y se vierte en cazuela, colocándose enseguida la carne y añadiéndole agua caliente poco a poco, pero sin que llegue a hervir [15].

Del agua de cebada, dice que en verano es un buen remedio «la ingestión de agua de cebada, si fuese mucho el calor y la sequedad, y muy especialmente en regiones cálidas», incluyendo la receta para su fabricación [16]. Señala las propie-

---

[15] *Kulliyyāt*, 5, 36; f. 49 va.

[16] *Cuestión sobre la dietética*, Ms. B. Escorial 884, f. 76 v.; *Kulliyyāt*, 5, 49, f. 49 ra.

dades alimenticias del arroz con leche [17]; y su predilección por las berenjenas le hace olvidar hasta sus dificultades digestivas:

> *Con las berenjenas se hacen en nuestro país muchos platos delicados*. Después que sueltan la primera agua de cocción y se cuecen con su abundante carne, son muy deliciosas. Pienso que son alimentos muy atemperados después de ser así cocinados, con tal que la parte aguda que tienen sea desprendida antes de la cochura [...]. Algunos médicos dicen que producen humor melancólico semejante al generado por las coles. Sin embargo, en los alimentos debemos considerar dos aspectos: uno de ellos es que, según se condimenten se puede quitar el aspecto nocivo que tuviesen; el otro *es el buen gusto de la comida. Cuando es verdaderamente apetitosa, el daño que puede recibirse de ella no se tiene muy en cuenta, y éste es uno de los alimentos más sabrosos* [18].

Habla de las propiedades de las calabazas andalusíes, que exigen una cochura prolongada [19]; de cómo en el campo se comen los cañamones. Alaba las propiedades de las espinacas, y prefiere los higos y las uvas a los restantes frutos [20], aunque también resalte las propiedades de las granadas:

> Los mejores frutos son los higos y las uvas. La calidad del higo es cálida y húmeda, tonificando el estómago y aligerando el vientre [...]. Cuando son cocidos durante largo tiempo, se parecen a la miel [21].

Pero sus elogios culminan al referirse a los huevos que lo curan todo, desde los dolores oculares a los granos del ano, descubriendo el popular plato de los huevos fritos:

> Cuando se fríen en aceite de oliva son muy buenos, ya que las cosas que se condimentan con aceite son muy nutritivas; pero el aceite

---

17 *Kulliyyāt*, 5, 39, f. 49 vb.
18 Idem, 5, 40, f. 50 ra.
19 Idem, 5, 41, f. 50 ra- b.
20 *Cuestión sobre la dietética*, Ms. B. Escorial, 884, f. 75 v.
21 *Kulliyyāt*, 5, 37, ff. 49 va; 5, 41, f. 55 rb.

> debe ser nuevo, con poca acidez y de aceitunas. Por lo general, es un alimento muy adecuado para el hombre [22].

El año 595/1198 el sultán almohade perdonó a Ibn Rušd, levantó su destierro y volvió a llamarle a la corte de Marrākuš. Las razones invocadas por Ya'qūb al-Manṣūr vienen a corroborar el carácter político de la persecución, pues, según los biógrafos, se apoyó en las pruebas apuntadas por un grupo de notables sevillanos, fieles amigos de Ibn Rušd, que desde el día mismo de su condena habían solicitado su rehabilitación. Sin embargo, da la casualidad de que se trataba de los mismos argumentos utilizados menos de tres años antes por Abū 'Abd Allāh al-Usulī, y que sólo sirvieron para que este último fuese también condenado. Unos meses después de su rehabilitación, Ibn Rušd murió en Marrākuš el jueves 9 de *ṣafar* del año 595 (10 de diciembre de 1198), a la edad de 72 años solares.

Ignoramos la enfermedad que produjo el fallecimiento de Ibn Rušd. En más de una ocasión se refiere al exceso de trabajo que pesaba sobre él; en otra, afirma que sólo gracias a la ayuda de la corte almohade pudo consagrarse al trabajo intelectual, concretamente a su obra escrita, y al final del *De partibus animalium* escribe: «pues en esta nuestra región, es decir, al-Andalus, tanto nosotros como otros hombres debemos realizar grandes esfuerzos, tanto para poder alcanzar las cosas necesarias, como para conservar la salud física» [23], lo que revela cuidado, pero también que estaba en posesión de referida salud. De aquí que haya que pensar, ante el silencio de los historiadores, en una posible epidemia o en un problema cardiovascular producido por la artritis crónica que padecía, según señala en el *Kulliyyāt*. Hablando de la necesidad del rápido y oportuno tratamiento médico para la mejor curación de las dolencias, escribe:

---

[22] Idem, 5, 36, f. 49 va.

[23] *De partibus animalium*, edt. lat. f. 103 v.

> para que no acontezca como sucedió conmigo, que habiendo enfermado con fiebre intensa, inflamándoseme las articulaciones, no me fue administrado lo necesario, por lo cual me quedó una artritis en las manos y en los pies, y así sigue [24].

Habida cuenta de que sus conocimientos médicos están probados desde el 554/1159, la dolencia —posiblemente un brote de fiebre reumática— debió tener lugar en su infancia o adolescencia. Por otra parte, y así he leído el texto, debe tratarse de una forma benigna, pues fueron muchos sus viajes y trabajos, y murió con 72 años, y unos meses antes de su fallecimiento pudo hacer el viaje de Córdoba a Marrākuš.

El cadaver de Ibn Rušd fue depositado durante tres meses en el cementerio de la puerta de Tagazut, para ser más tarde trasladado a Córdoba, donde fue enterrado junto a las tumbas familiares en el cementerio de Ibn ʻAbbās. Ibn ʻArabī, testigo personal de su entierro, escribió:

> Y ya no volví a encontrarme con él hasta que murió Ibn Rušd. Sucedió esto el año 595/1198, en la ciudad de Marrākuš, y fue trasladado a Córdoba donde está su sepultura. Cuando fue colocado sobre una acémila el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado [...] y dije para mis adentros: A un lado va el maestro y a otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos? [25].

Tuvo Ibn Rušd varios hijos, cuando menos cuatro, pues los biógrafos citan los nombres de dos y agregan que otros fueron cadíes en distintos lugares de al-Andalus. El más famoso fue Abū Muḥammad ʻAbd Allāh b. Abū-l-Walīd ibn Rušd, jurista y médico, siéndolo de cámara del sucesor de Ŷaʻqūb al-Manṣūr, llamado Abū ʻAbd Allāh Muḥammad al-Nāṣir. Dos de sus obras se encuentran en el ms. 884 de

---

24 *Kulliyyāt*, 7, 31, f. 79 ra.

25 *Futūḥāt*, ed. El Cairo, 1293/1876; trad. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.

la biblioteca de El Escorial: [*Mas'al] an tibayān al-ṭarīqāt al-sīnā fī ḥīlat al-bur'* (Cuestión que explica el método de la técnica artesanal en terapéutica) y *[Mas'al] fī... hal yattaṣil bi-l-'aql al-hayūlānī al-'aql al-fa''āl* (Cuestión acerca de si el intelecto material se une al intelecto agente).

El otro hijo del que nos ha sido conservado el nombre es Abū-l-Qāsim Muḥammad b. Abū-l-Walīd ibn Rušd; fue cadí y murió en 622/1225. Los biógrafos citan el nombre de un nieto del gran pensador cordobés, llamado Yaḥyā b. Muḥammad ibn Rušd, que también fue jurista.

La fama de Ibn Rušd sólo alcanzó al occidente islámico o latino. Ibn 'Arabī nos ha conservado el testimonio del interés de Ibn Rušd por la observación directa. De creer al famoso místico, el pensador cordobés habría conseguido que el padre de Ibn 'Arabī mandase a éste a casa del filósofo para conocerle:

> Cierto día en Córdoba entré en casa de Abu-l-Walīd ibn Rušd, *qāḍī* de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí [...], por eso mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa [...] para dar así ocasión a que Ibn Rušd pudiese conversar conmigo [...]. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó.

Pero la conclusión del famoso místico murciano fue negativa, por su desprecio por la filosofía.

Ibn Quzmān ha dedicado a Ibn Rušd el *zejel* 106 de su *Cancionero*:

> Cuando de generosidad se trata, pensad en Abū-l-Walīd ibn Rušd, hombre de aspiraciones muy altas y de intenciones puras; todo el que no sabe, acude a él. Las buenas cualidades de su familia arraigaron en él, que parecerse a los suyos no es afrenta; bien inmediata es la herencia de las virtudes de su antepasado. No basta que fuese ilustre su abuelo, el gran cadí, ¿no ves cómo se continúa la alcurnia? También el nombre es Muḥammad, y la pérdida del abuelo se ha compensado con el nieto.

En 586/1190 las obras de Ibn Rušd habían llegado a Egipto, pues Maimónides dice haberlas visto allí, aunque no influyeron en el pensamiento del gran *rabī* hebreo, fuertemente inclinado por las posiciones ideológicas de al-Fārābī y de Ibn Bāŷŷa. De todos modos Ibn Rušd no tuvo eco en el Islam oriental *sunnī*. Muchos de los manuscritos orientales que han llegado hasta nuestros días son persas e indios, ya que el Islam šī'ī fue mucho más receptivo para el pensamiento. La fama de Ibn Rušd —ya convertido en Averroes— en el pensamiento medieval y renacentista, fue extraordinaria. La llegada de sus escritos a París cambiaron el rumbo de toda la Escolástica, se trate de Santo Tomás de Aquino o de los averroístas latinos. El averroísmo político es uno de los hechos capitales para la estructuración del espíritu laico que culminará con el Renacimiento. No debe extrañar el elogio del Dante y su conocimiento de la teoría del intelecto:

> Allí derecho sobre el verde esmalte
> me fueron mostrados los grandes espíritus,
> cuya sola vista a mí mismo me exaltaba:
> ........................................
> ........................................
> ........................................
>
> Euclides el geómetra y Tolomeo,
> Hipócrates, Avicena y Galeno,
> Averroes, que fue el gran comentarista [26]
>
> ........................................
> ........................................
> ........................................
>
> Mas como el animal se hace pensante
> aún no lo puedes ver, que éste es un punto
> que al más sabio que tú le hace errar,

---

[26] Dante, *Comedia*, Infierno, IV, 119-121, 143-145.

ya que, según su doctrina, está separado
del alma el intelecto posible,
porque, según él, no encuentra órgano apropiado [27].

## 4. ESCRITOS DE AVERROES

Resumiendo todos los títulos de obras atribuidas a Ibn Rušd que aparecen en sus biógrafos, historiadores y repertorios, comprenden 125, pero entre ellas se incluyen 5 de Ibn Rušd el Abuelo, 2 de un hijo del filósofo, 21 de título repetido, 3 de otros autores y 11 no existentes. Los títulos auténticos son 83, de los cuales se conservan textos en 62 casos y la obra completa en 55. No siempre poseemos el texto árabe y en algunos casos, como el de la obra que hemos traducido, debemos contentarnos con la traducción hebrea o la latina. De varias obras hizo más de una edición, estando probado este hecho en los *Ŷawāmi'al-ṣugar fī-l-falsafa* y el *Kulliyyāt fī-l-ṭibb*, y en muchos casos sabemos la fecha exacta o aproximada en que terminó el correspondiente escrito. Las obras conservadas completas y no dudosas son las siguientes:

I. OBRAS FILOSÓFICAS

a) *Ŷawāmi'o exposiciones compendiadas de la falsafa*

1. *Kitāb al-Ḍarūrī fīl-manṭiq* (Libro de lo necesario en la lógica. Exposición de la *Isagoge* de Porfirio y del *Organon, Retórica* y *Poética* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. Escrito antes del 554/1159).
2. *Kitāb al-ŷawāmi 'al-ṣugar fī-l-falsafa* (Libro de la exposición compendiada de la filosofía, sobre la *Física, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorológicos, De anima* y *Metafísica* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. 1.ª ed. 554/1159; 2.ª ed. después del 582/1186).
3. *Kitāb al-Ḥayawān* (Libro de los animales. Exposición compendi-

[27] Idem, idem, Purgatorio, XXV, 61-66.

da del *De partibus animalium* y *De generatione animalium* de Aristóteles. Texto en latín. Terminado en *ṣafar* del 566/14 de octubre a 11 de noviembre de 1170).

4. *Ŷawāmi' kutub al-Ḥiss wa-l-maḥsus* etc. (Exposición compendiada de los *Parva naturalia* de Aristóteles: *De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somnis et vigilia* y *De longitudine et brevitatis vitae*. Texto en árabe, hebreo y latín. Escrito en 565/1170).

b) *Taljīṣāt o paráfrasis de la falsafa*

5. *Taljīṣ kitāb al-Majdal* (Paráfrasis de la *Isagoge* de Porfirio: Texto en latín y acaso en hebreo).
6. *Taljīṣ kitāb al-Manṭiq* (Paráfrasis de la lógica, contiene las *Categorías, De interpretatione, Primeros y segundos analíticos, Tópicos, Sofística, Retórica* y *Poética*, de Aristóteles. Texto en árabe, hebreo (parte) y latín. Terminados los *Tópicos* el 19 de *raŷab* del 563/abril 1168, la *Retórica* el 5 de *muḥarram* del 571/22 julio 1175 y los *Segundos analíticos* el 566/1170).
7. *Taljīṣ kitāb al-Samā' al ṭabī 'ī* (Paráfrasis de la *Física* de Aristóteles. Texto en árabe, hebreo y latín. Terminado el *rabī 'al-awwal* del 565/23 de noviembre a 22 de diciembre de 1170).
8. *Taljīṣ kitāb al-Samā' wa-l-'ālam* (Paráfrasis del *De coelo et mundo* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. Escrito en 567/1171).
9. *Taljīṣ kitāb al-Kawn wa-l-fasad* (Paráfrasis del *De generatione et corruptione* de Aristóteles. Texto en árabe, hebreo y latin. Escrito antes del 568/1172).
10. *Taljīṣ kitāb al-Āṯār al-'ulwiyya* (Paráfrasis de los *Meteorológicos* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. Escrito antes del 568/1172).
11. *Taljīṣ kitāb al-Nafs* (Paráfrasis del *De anima* de Aristóteles. Texto en árabe, hebreo y latín. Escrito el 569/1173).
12. *Taljīṣ kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a* (Paráfrasis de la *Metafísica* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. Escrito el 570/1174).
13. *Taljīṣ kitāb al-Ajlāq* (Paráfrasis de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Texto en latín. Terminado el 4 *ḏū-l-qa'da* 572/4 de mayo 1177).
14. *Taljīṣ kitāb al-Siyāsat Aflāṭūn* (Paráfrasis de la *República* de Platón. Texto en hebreo y latín. Escrito en 590/1194).

c) *Tafsirat o comentarios a la falsafa*

15. *Tafsīr kitāb al-Burhān* (Comentario a los *Segundos analíticos* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. Escrito en 576/1180).

16. *Tafsīr kitāb al-Samā'al-ṭabī'ī* (Comentario a la *Física* de Aristóteles. Texto en latín. Escrito en 582/1186).
17. *Tafsīr kitāb al-Samā'wa-l-'ālam* (Comentario al *De coelo et mundo* de Aristóteles. Texto en latín. Escrito en 584/1188).
18. *Tafsīr kitāb al-Nafs*, (Comentario al *De anima* de Aristóteles. Texto en latín. Escrito en 586/1190).
19. *Tafsīr kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a* (Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Texto en árabe y latín. Escrito en 586/1190).

d) *Otras exposiciones*

20. *Šarḥ maqalat al-Iskandar fī-l-'aql* (Comentario al *De intellecto* de Alejandro de Afrodisia. Texto hebreo).
21. *Taljīṣ kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a li-l-Iskandar* (Paráfrasis de la *Metafísica* de Alejandro de Afrodisia. Texto árabe).
22. *Šarḥ kitāb Tāmisṭiws* (Comentario a la *Física* de Temistio. Texto árabe).

e) *Exposiciones originales y cuestiones disputadas*

23. *Tahāfut al-Tahāfut* (Destrucción de la *Destrucción de los filósofos* de al-Gazzālī. Texto en árabe, hebreo y latín. Escrito en 576/1180).
24. *Maqāla fī Ŷawhar al-falak* (Tratado de la sustancia del mundo, conocido por *De substantia orbis*. Texto en latín. Escrito en 573/1178).
25. *Masā'il'alā kitāb al-Qiyās* (Cuestiones sobre los *Primeros analíticos*. Texto en árabe y latín. Escrito en 591/1195).
26. *Masā'il al-muhimmat 'alā kitāb al-Burhān* (Cuestiones sobre los *Segundos Analíticos*. Texto en árabe y latín. Escrito antes del 582/1186).
27. *Maqāla fī radd 'alà 'Albī ibn Sina etc* (Refutación de la división de los seres de Avicena. Texto en árabe).

28, 32, 34, 35 y 37. *Masā'il fi-l mantiq wa-l-hikma* (varias cuestiones sobre lógica y filosofía. Texto en árabe. Escritas entre *Wawmal* de 561/septiembre 1161 y *Sawmal* de 576/febrero (1181)

33. *Ta'liq al-maqālāt al-sabi'a wa-l-ṭāmina min Kitāb al-Samā'al-ṭabī'ī* (Notas a los capítulos 7 y 8 de la *Física*. Texto en árabe. Escrito en *ḏū-l-ḥiyya* del 569/3 de julio a 1 de agosto de 1174).
36. *Kalām 'al'a mas' al min Kitāb al-Samā'wa-l-'ālam* (Discurso sobre una cuestión del libro *De coelo et mundo*. Texto árabe).

## II. Obras teológicas

38. *Faṣl al-maqāl fī mā bayn al-šarīʿa wa bayn al-ḥikma min al-ittiṣāl* (Doctrina decisiva acerca de la concordancia entre la revelación y la sabiduría. Texto en árabe y hebreo. Escrito el 575/1179).
39. *Kašf ʿan manāhiŷ al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla* (Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe. Texto en árabe. Escrito el 575-576/1179-1180).
40. *Ḍamīma li-masʾalat al-ʿilm al-qadīm* (Carta a un amigo sobre la ciencia divina. Texto en árabe y latín. Escrito en 575/1179).

40 bis. *Maqāla fī-l-Ŷamʿ bayn iʿtiqād al-maššāʾiyyīn wa-bayn al-ʿulamāʾ al Islām kayfiyya wuŷūd al-ʿālam fī-l-qudūm wa-l ḥudūṯ* (Capítulo acerca de la coincidencia entre los peripatéticos y los ulemas del Islam sobre si ser del mundo permanece y se crea. Texto en hebreo).

## III. Obras médicas

a) *Paráfrasis de la medicina teorética*

41. *Talḫīṣ kitāb Usṭuqusāt li-Yālīnūs* (Paráfrasis sobre *De los elementos* de Galeno. Texto en árabe).
42. *Talḫīṣ kitāb al-Mizāŷ li-Ŷālīnūs* (Paráfrasis sobre *De los temperamentos* de Galeno. Texto en árabe).
43. *Talḫīṣ kitāb al-Quwwat al-ṭabīʿī li-Ŷālīnūs* (Paráfrasis sobre *De las facultades naturales* de Galeno. Texto en árabe).
44. *Kalām fī-ijtisār kitāb al-ʿIlal wa-l-aʿrād li-Ŷālīnūs* (Paráfrasis sobre *De las causas de las enfermedades, De las diferencias de las enfermedades, De las diferencias de los síntomas* y *De las causas de los síntomas* de Galeno. Texto en árabe y latín).
45. *Talḫīṣ kitāb al-Ḥummayāt li-Ŷālīnūs* (Paráfrasis sobre *De las fiebres* de Galeno. Texto en árabe. Escrito en 589/1193).
46. *Talḫīṣ al-jams maqālāt al-taqsīm al-ūlā min kitāb al-Adwiyat al-mufrada li-Ŷālīnūs* (Paráfrasis de cinco capítulos de la parte primera del libro *De los medicamentos simples* de Galeno. Texto en árabe).
47. *Šarḥ urŷūzāt ibn Sinā fī-l-ṭibb* (Comentario al *Poema médico* de Avicena. Texto en árabe y latín).

b) *Exposiciones originales*

48. *Ŷawāmiʿ kitāb Ŷālīnūs fī-taʿruf ʿillal al-mawāḍiʿ al-ālima* (Exposición del libro de Galeno sobre los síntomas de los miembros dolorosos. ¿Texto en árabe? Dudo de que se trate de una obra independiente).

49. *Kitāb al-Kulliyyāt fi-l-ṭibb* (Libro de las generalidades de la Medicina. Texto en árabe y latín. 1.ª ed. 559-565/1163-1169; 2.ª ed. después de 589/1193.
50. *Maqāla fi-l-tiryāq* (Tratado sobre la triaca. Texto en árabe y latín).
51. *Mas'al-fi-hifz al-ṣiḥḥa* (Cuestión sobre el cuidado de la salud. Texto en árabe y latín).
52. *Mas' al 'alā al-ḥummayāt* (Cuestión sobre el momento de la crisis en las fiebres. Texto árabe y latín).
53. *Maqāla fi-l-buzūr wa-l-zarū'* (Tratado sobre la fecundación y el semen. Texto en árabe y latín).

IV. Obras astronómicas

54. *Mujtaṣar al-Maŷisṭi* (Compendio del *Almagesto* de Tolomeo. Texto en árabe y acaso en hebreo).

V. Obras jurídicas

55. *Bidāyat al-Muŷtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid fi-l- fiqh* (El punto de partida del doctor autorizado y término supremo del doctor moderado sobre el derecho islámico. Texto en árabe. Escrito en 564/1167-1168, excepto el tratado sobre el *ḥaŷŷ*, terminado el 9 *ŷumādā al-awwal* 584/6 de julio de 1188) [28].

## 5. EL PENSAMIENTO DE IBN RUŠD

Abū-l-Walīd ibn Rušd es el más grande de los pensadores andalusíes; su obra representa la culminación dialéctica del pensamiento de los *falāsifa* islámicos, continuadores en árabe y persa de la sabiduría helénica y de la ciencia antigua en el Islam medieval. Además, es la más alta cima del aristotelismo del Medioevo, el único que realmente ha existido, pues los continuadores de Aristóteles en el *Liceo* o en Ale-

[28] Cfr. *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento e influencia*. Cajasur, Córdoba, 1986, pp. 41-58.

jandría marcharon por muy otros caminos. En el sentido «escolar» del término, fue un espíritu original, empecinado observador de la naturaleza y hasta aficionado a las verificaciones empíricas. Auténtico creyente islámico, padeció las sospechas de los *alfaquíes* y *ulemas* de su tierra, que lograron que, casi al final de su vida, fuese desterrado a Lucena (Córdoba); luego en París sería condenado como ateo y blasfemo. Dejó tales alabanzas de su Córdoba natal y de Sevilla, que puestas en «roman paladino» acaso pareciesen a un profano piropos andaluces. Añadiré, sin agotar por ello sus valores, que conoció la ciencia de su tiempo y destacó como médico en la corte almohade.

Parece como si Ibn Rušd tuviese un especial gusto en romper con la interpretación del aristotelismo neoplatonizado culminado en la obra de Ibn Sīnā. Los historiadores árabes no se distinguen por su simpatía con los pensadores, y mucho menos con los *falāsifa*, excepto con la figura de Ibn Sīnā, el Avicena de los latinos, cuya fama ha llegado hasta nuestros días. Sin embargo, el pensador andalusí fue el primero que se atrevió a romper con el universal magisterio de Ibn Sīnā, quebrando la línea avicenista de su maestro y protector Ibn Ṭufayl, y eligiendo al «Primer Maestro», al Filósofo, Aristóteles hijo de Nicómaco, como señalará repetidamente en sus escritos. La propia estructura del sistema de *formas y método* que llamamos *escolástico* postulaba una línea dialéctica que partía de las *autoridades* y en el caso de la filosofía del *Estagirita*. Por tanto, a él le dedicará Ibn Rušd la mayor parte y la más granada de su labor; a su comentario, exposición e interpretación consagrará el grueso de sus escritos. Mas erraría aquel que creyera que el filósofo cordobés es un mero comentarista; una lectura profunda de sus obras descubre inmediatamente una soterrada labor de creación original nada desdeñable. Y si, en el caso concreto de la hermenéutica aristotélica, critica reiterada y duramente a Ibn Sīnā, no es por aquel hipotético «odio africano» inventado

por las leyendas medievales, ni por menosprecio o antagonismo ideológico; la discrepancia es radical, entendido este vocablo como lo que remite a la raíz misma del problema.

Ibn Sīnā realizó una genial síntesis neoplatónica en la que sumergió las más fecundas ideas aristotélicas. Había en ello una razón socio-ideológica: las exigencias de la teosofía y de la cosmovisión de la *teología de la creación*, común a judíos, cristianos y musulmanes. Por razones extrafilosóficas, el *Kalām* de un modo más burdamente filosófico y más dialécticamente teológico, y los *falāsifa* —y en especial Ibn Sīnā—, de manera más profunda y menos comprometida, mezclaron el estricto pensamiento, Aristóteles, con las consecuencias cosmoteogónicas islámicas. Por esto, frente a los *mutakallimūn* y sobre todo al-Gazzālī, defenderá brillantemente a la *falsafa* y a Ibn Sīnā en su *Tahāfut al-Tahāfut*; en cambio, frente al «maravilloso orden del ser» aviceniano, atacará las *concesiones* a la ideología religiosa y presentará la idea de una *lectura* científica e independiente de Aristóteles, o sea, de la estricta filosofía. Sólo planteando las cosas de este modo puede entenderse la complejidad del sistema de Ibn Rušd y las encontradas interpretaciones que habría de tener en la Edad Media latina. Pero, habida cuenta de la importancia de este hecho histórico, enseguida surgió una explicación cómoda, posible y tranquilizadora: los *falāsifa* sucumbieron mártires de la feroz intransigencia religioso-social de los ignorantes alfaquíes y ulemas. Como quien da primero da dos veces, esta interpretación ha llegado hasta nuestros días. Sin embargo, nada más erróneo.

El 609/1212, a los catorce años de la muerte de Ibn Rušd, el Islam andalusí fue aplastado por los Reinos Cristianos en la batalla de las Navas de Tolosa. Treinta y ocho años después (634/1236) ocupan Córdoba; en 646/1248 entran en Sevilla. A partir de la segunda mitad del siglo XIII la Iberia musulmana queda reducida al reino *naṣrī* de Granada, cuya larga pervivencia debe más a la dialéctica económico-social

de los ya poderosos Reinos Cristianos, que al espíritu de resistencia del reducido bastión islámico.

Además conviene señalar que la estructura interna de la *falsafa* encerraba el gérmen de su autodestrucción. Las exigencias intrínsecas de la línea dialéctica de Ibn Rušd y la posibilidad de una *doble lectura* de su pensamiento, postulaba un tipo de estructura social muy diferente del peculiar de la sociedad almohade o de la *marinī*. La continuación de la *falsafa*, tras el esfuerzo hermenéutico crítico de Ibn Rušd, sólo podía tener cabida en la Europa de los siglos XIII al XV, con el orto del espíritu laico, el desarrollo de las Universidades y el nacimiento de la protoburguesía, ya descrita y criticada por Ramon Llull. Guste o no, la línea dialéctica de los *falāsifa* islámicos pasaría a la escolástica latina de dicho período, e incluso a las raíces del movimiento renacentista.

La recepción por los latinos del pensamiento de Ibn Rušd, presentado como el gran *Commentator* de Aristóteles, tuvo una cara positiva y otra negativa. El lado positivo consistió en advertir la calidad, cantidad y profundidad de su hermenéutica aristotélica; el negativo, reducirlo a un simple aunque genial comentarista. Para un lector de la obra completa de Ibn Rušd, éste es algo más; pero para llegar a ello fueron necesarios varios siglos.

Para Ibn Rušd, tras más de trescientos cincuenta años de pensamiento islámico de los cuales doscientos cincuenta pueden incluirse en la *falsafa*, Aristóteles no sólo era el filósofo por antonomasia, sino el autor de un *Corpus* doctrinal bien conocido y dominado. Ser *faylasūf* significaba leer, asimilar y desarrollar la obra aristotélica; pero someterse a dichos parámetros no implicaba la renuncia a la agudeza mental propia, a la observación empírica de los fenómenos naturales y sociales, al dominio del ámbito cultural de su tiempo, ni a la peculiar personalidad. Puestos a elegir, no es un error afirmar que Aristóteles fue «el más sabio de los griegos, fundador de la lógica, física y metafísica». Pero si a las tradicio-

nales lecturas compendiadas *(ŷawāmi')* y parafrásticas *taljīṣāt),* Ibn Rušd agrega el comentario literal *(tafsīrāt),* hasta entonces utilizado en la exégesis del *Alcorán* y en algunos escritos médicos, es porque desea algo más que una exposición doctrinal: una hermenéutica textual, detallada y exacta. Ningún otro pensador medieval, árabe, hebreo o latino, lo hizo antes que Ibn Rušd; y quienes le siguieron, Santo Tomás, el San Alberto tardío, Duns Escoto, etc., globalmente no mejoraron su lectura.

Sentado este principio debe señalarse que Ibn Rušd sostiene que cabe separarse de la doctrina del filósofo «en la interpretación de sus palabras y en las consecuencias que de ellas se deducen». El *Corpus aristotelicum arabum* encerraba la más completa enciclopedia del saber antiguo, excepción hecha de la geografía y de la medicina. Además, no se trataba de una dialéctica filosófica justificadora de una teología concreta, como en el caso de otras cosmovisiones, sino el resultado de un caminar siempre en busca de la sabiduría, enriquecido por los aportes científicos de los astrónomos ingresados en la *Academia* en los últimos años de Platón, y por la curiosidad biológica y naturalista del propio Aristóteles.

La *falsafa* anterior a Ibn Rušd no había podido o deseado conocer a fondo tan radical aspecto. Pese a la excelente y activa práctica médica de Ibn Sīnā, el gran pensador oriental aceptó los principios de la necesidad de una síntesis cosmovisiva musulmana, y utilizando el sabio armazón neoplatónico, fue capaz de estructurar aquel «maravilloso orden del ser» que entusiasmaría a Maimónides, San Alberto, Santo Tomás, Duns Escoto y tantos otros. Ibn Rušd, por el contrario, va a intentar una lectura muy diferente del Estagirita; no ignorando, claro está, la concepción islámica, pero dando a Dios lo que es de Dios (la teología) y a la sabiduría temporal lo suyo (la filosofía). Aquí reside la originalidad de Ibn Rušd. Se trata de tres hitos excepcionales:

> La ruptura consciente y razonada con la síntesis neoplatónica, el énfasis con que subraya su formación naturalista y sus observaciones personales y empíricas, y su posición de ruptura con el reducionismo filosófico-religioso, con el reconocimiento de dos niveles de sabiduría: una religiosa, otra exclusivamente científica. La ruptura con la síntesis neoplatónica es plenamente consciente, explícitamente razonada y consustancial con el modo de pensar peculiar de Ibn Rušd. Repetidamente se refiere a su discrepancia con la síntesis neoplatónica, refutando a los pensadores que la sostuvieron y muy concretamente a Ibn Sīnā, pese a la fama de éste, a reconocer que se trataba de un gran pensador y de que la destrucción del *maravilloso orden del ser* creaba nuevos problemas y algunos extremadamente conflictivos, como los referentes a la creación de que habla el *Alcoran*. Además, Ibn Rušd lo razona con dos grupos principales de argumentos, por cierto nada cómodos en aquellos tiempos: la síntesis neoplatónica traiciona la modalidad misma del pensamiento de Aristóteles y es, además, fruto de completar o de ver al pensamiento del Estagirita desde los supuestos de la teología musulmana.

Existen dos niveles de sabiduría, una religiosa y otra filosófica. Ibn Rušd es un creyente sincero y ciertamente más sunní que Ibn Sīnā, al-Kindī y quizás aún más al-Fārābī, que estuvieron muy cerca de reducir la religión a sabiduría para ignorantes; Ibn Sīnā, pese a moderar con mucho la actitud de su antecesor, acabó refugiándose en la famosa «Sabiduría oriental». Mientras Ibn Sīnā, no escribió obra alguna de estricta teología escolástica y sí comentarios simbólicos de pasajes alcoránicos, Ibn Rušd es el autor del *Faṣl al-maqāl* y del *Kašf 'an-manāhiŷ*. En el *Šifā'* es muy difícil separar los textos de su autor de los aristotélicos, de ahí la fuerza y el vigor dialécticos de tan gran obra; en los *ŷawāmi'* y *talјīṣāt* de Ibn Rušd hay una mayor distinción, sobre todo en los segundos, y en los *tafsīrāt* la separación es total; y no aparecen más elementos religiosos que las tradicionales invocaciones en los *implicit* y *explicit* de los textos árabes clásicos. ¿Podría conducir todo esto a una confrontación auténtica, al germen de la conocida doctrina de la *doble verdad*? Pudiera ser, pero lo que no se rompe nunca es la unidad formal del pensamiento de Ibn Rušd.

Si se admitiese la posibilidad de una dualidad formal del pensamiento, de un lado el religioso, de otro el filosófico, la conclusión sería el escepticismo, como sucedió a su entender con los *mutakallimūn* y al-Gazzālī. Lo que llamaríamos hoy la validez científica, se apoya en el valor universal del principio general de causalidad, observa Ibn Rušd muchos siglos antes de que lo recordase Kant. Este principio no es un postulado, sino que se apoya en la reiterada observación de la experiencia. Se trate de la creación, generación, transformación o motivación, para que un saber sea tal es necesario aceptar la necesidad real de una causa; en caso contrario no hay ciencia. Evidentemente, para Ibn Rušd, al final de todo el encadenamiento causal se encuentra una causa única: Dios, Ser único, universal y eterno, cuya ley natural rige el cosmos, como su Revelación alumbra a la humanidad. Por tanto, sólo cabe que la filosofía alcanzada por el hombre sabio y la revelación común «al blanco y al negro», que dice el *Alcoran*, muestren la ley promulgada por Dios física y éticamente; o sea, todo el mundo del ser tiene una estructura racional, y sólo cabe la posibilidad de la existencia de dos niveles formales distinguibles en razón de su intencionalidad: el teológico y el filosófico.

El primer nivel fue investigado —el término es de Ibn Rušd— en cuatro obras de extensión muy diferente, pero que responden a un cierto plan: *Tahāfut, Faṣl, Kašf* y *Ḍamīma*. La primera tiene la misión de destruir la peligrosa y escéptica dialéctica de al-Gazzālī; su resultado es la devolución de la confianza en la mente humana para comprender el mundo y elevarse a su Creador. En cuanto a la segunda, al principio del *Faṣl* puede leerse:

> El intento de este ensayo es inquirir desde el punto de vista de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso.

Respecto a la tercera, al comienzo del *Kaŝf,* Ibn Ruŝd recuerda que se trata de continuar la labor emprendida en el *Faṣl*:

> Ya antes de ahora hemos probado, en un tratado especial, la concordia de la filosofía con la revelación y las reglas positivas de la ley divina. Allí dijimos también que la revelación divina contiene dos partes: una evidente y otra que necesita interpretación; la primera obliga a todos, mientras que la segunda obliga solamente a los sabios; el vulgo está obligado a entenderla en su sentido literal, dejándose de interpretaciones, y a los sabios no les está permitido tampoco explicar al vulgo su interpretación [...]. Ahora, en este libro, me propongo examinar esa parte de los principios que es evidente y que la ley intenta imponer al vulgo. En toda esta investigación preferiremos atenernos a la intención del autor de la revelación [...]. Yo voy a mencionar solamente a aquellos principios impuestos como obligatorios por la divina revelación, sin los que la fe no puede ser perfecta [29].

El segundo nivel está representado por las varias lecturas del *Corpus aristotelicum arabum*; esta otra labor es estrictamente filosófica, dentro de la significación de dicho término en la *falsafa*. Lo más importante es la intención del pensador cordobés: indagar la verdad. Se siente así, pese a sus ataques contra al-Gazzālī, como un verdadero revivificador de la teología, y como un defensor de la libre labor filosófica, y aunque haya atacado a Ibn Sīnā, dirá que los *falāsifa* tenían razón frente al teólogo oriental. Ni siquiera el magisterio de Aristóteles le va a detener: ni extenderá a su teología las consecuencias del pensamiento del Estagirita, ni las aceptará si se oponen a sus observaciones personales. Aplica así a toda su labor el viejo aforismo que los antiguos atribuyeron a Aristóteles: ***amigo de Platón, pero más amigo aún de la verdad***.

[29] Cfr. M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* Alianza, Madrid. 2.ª ed., 1996, vol. II, pp. 520-524.

## 6. ETICA, SOCIEDAD Y DERECHO

a) *Unidad de la vida ética.* Del complejo y amplio mundo del pensamiento de Ibn Rušd, en esta ocasión debemos destacar tan sólo la filosofía práctica. La concepción ética de los *falāsifa* islámicos había conducido al ideal del «sabio» o «solitario» apartado del mundo, lo que significaba una idea pesimista del hombre y de la sociedad. Así aparecía en al-Fārābī y en Ibn Bâŷŷa, cuya obra, *El régimen del solitario*, indicaba con su solo título la intención. Sea cual fuere el sentido del *Ḥayy ibn Yaqẓān* de Ibn Sīnā, no hay duda de que la obra de igual título de Ibn Ṭufayl encierra una conclusión antisocial que alcanzaba incluso a la *umma* islámica. No hubiera sido extraño, por tanto, que Ibn Rušd pudiera haber seguido esta dirección. Sin embargo, el interés del pensador cordobés por la ética y el carácter unitario que da a sus dos dimensiones, personal y social, nace una vez más de su acendrado aristotelismo. La unidad esencial del hombre y de las operaciones humanas es válida también para la conducta práctica de la humanidad. Las diferencias existentes entre los diversos procesos del hombre son de grado; el conocimiento intelectual es la gradación óptima de la actividad humana, pero ésta tiene también una vertiente operativa práctica.

El hombre conoce de un modo tan natural como vive, se alimenta y se reproduce; el conocimiento culmina la teoría, y la verdad constituye el fin de toda acción humana. Cuando el hombre se aparta del recto camino, que es el conocimiento intelectual, el resultado es el mismo que se produce cuando se separa de las leyes naturales: surge lo monstruoso, representado en la vida ética por el descarrío. Este camino natural no está reservado a unos cuantos escogidos, sabios y solitarios, ni a la estricta conducta personal; la sociedad es el medio natural en el que viven los hombres, que no permanecen unidos solamente por el azar, la costumbre y las necesidades biológicas, sino por su propia naturaleza,

y ésta ante todo es intelectual. Si los vínculos biológicos y físicos condicionan al hombre, más debe unirlos los de índole superior o racional que constituyen lo más humano del hombre.

Frente a la actitud de Ibn Ṭufayl que creía más fácil alcanzar la verdad y la felicidad por medio de la vida solitaria del sabio, Ibn Rušd vuelve a la posición aristotélica que considera que el hombre es un *animal ciudadano*, por lo cual la comunidad social multiplica las experiencias, aumenta la amplitud del saber, hace crecer la inquietud por la ciencia y facilita los hallazgos de la mente humana. El hombre ha sido creado para saber, se desarrolla en el saber, progresa por el saber y se perfecciona por el saber. La felicidad humana, por tanto, consiste también en la sabiduría, cuya última y definitiva significación es el salto de la materia al espíritu, y cuya coronación es la identidad del conocimiento con la forma de la cosa conocida. Al utilizar la *Repûblica* de Platón «ya que el libro de Aristóteles sobre la *Polîtica* no ha llegado a nuestras manos», Ibn Rušd puede acomodar mejor la herencia neoplatónica que oponía microcosmos y cosmos, y que se adecuaba con la tradición religiosa revelada que contrapone el alma y el mundo. Las diferencias aparentes entre la estricta ética filosófica y el ideal moral religioso de la santidad son accidentales o terminológicas. Esto va a tener importantes consecuencias históricas. El ideal ético es un programa para todos; su realización práctica, de hecho, acaso sólo alcance a una minoría, pero también dice el texto evangélico, que la praxis del Islam hizo suyo, que «muchos son los llamados y pocos los elegidos». Por esto, Ibn Rušd edifica su construcción ética sobre el tipo del sabio al que se refiere en el *Tahāfut*, *Faṣl* y *Kašf*. No hay duda de que sus seguidores latinos despojarán de su poso religioso a la idea del sabio ocupado en el saber y que por éste alcanza la suprema felicidad, lo que constituye una de las llaves que abrirá paso a las ideas éticas del Renacimiento y de la Modernidad.

b) *La libertad en el orden necesario*. El carácter del ideal ético concebido según los principios antes señalados, exige como base necesaria para el desarrollo de la perfección total de la persona la adecuada estructura social. Ibn Rušd aplicó aquí la doctrina de la potencia y el acto, concluyendo que el hombre necesita para perfeccionarse de la colaboración de quienes posean la perfección en acto; por tanto, el orden moral del mundo social es paralelo al orden cósmico del universo: desde la Causa primera hasta el más ínfimo de los seres, el orden del bien acompaña al orden del ser. La tendencia hacia la perfección no es un acto de pura voluntad, sino una inclinación natural de todas las cosas, desde las más divinas hasta el último de los elementos físicos; el orden moral es una consecuencia del ontológico, sin el cual sería imposible. El orden de sustitución que rige el cosmos de Ibn Rušd existe también en el mundo moral, y la jerarquía propia de la estructura de la ética se organiza de acuerdo con la categoría metafísica; presupuesto este orden, cabe admitir ya el ámbito de la libertad individual, que no está fundado en el simple poder, sino en la potencia natural de las inteligencias que rigen el cosmos; más allá de estos límites sólo se puede tender por el deseo de perfección y ennoblecimiento. Por tanto, y en este sentido, la libertad es un caro privilegio del hombre, un índice de su imperfección y no un timbre de gloria de su naturaleza. La libertad, en cuanto está basada en una potencia, significa la capacidad de obrar, pero también la posibilidad de recibir la acción. Dios, por ejemplo, carece de libertad en este sentido, pues si la tuviera supondría que Dios puede recibir una acción. En cambio, los seres creados por Dios tienen que tender hacia el bien, por medio de sus inteligencias o de los instintos naturales, para realizar el fin en vista del cual fueron creados; y así sucede con todo lo creado, incluidos los animales, cuya finalidad se cumple con la conservación de la especie. Pero el hombre, por encima de la vida de la especie, tiene una misión más alta que cum-

plir: la perfección de su propia individualidad. Para vivir esta vida personal debemos conocer nuestro fin natural; pero esta condición no es suficiente y necesitamos de algo más difícil: escoger *libremente* los medios para realizar este fin, que en esto consiste la servidumbre y grandeza de la libertad humana.

Para alcanzar esta concepción de la libertad, Ibn Rušd ha prescindido de la idea teológica de la voluntad de poder y ha preferido la teoría filosófica de la libertad como indeterminación ya apuntada por Aristóteles. La libertad representa una especie de remedio frente al hecho de la contingencia, que a primera vista parece una especie de desorden, frente al ordenado mundo de la necesidad; por esto pensaba que la libertad humana era, en cierto modo, un signo de imperfección. Lo que nos *manda* la libertad es que seamos lo que realmente somos; o sea, que cumplamos voluntariamente la necesidad. Se trata, por tanto, de que el bien que se quiere lo sea realmente, y por esto no cabe libertad sin conocimiento; la libertad verdadera es la voluntad informada por la razón, lo demás es deseo ciego e irracional. Y lo que la razón alcanza en su conocimiento es que el fin de todo lo creado es el orden, y que el fin del hombre es su perfección dentro de aquél. La libertad se malogra y desaparece si la potencia de perfección humana, que es el saber, no se convierte en el medio más eficaz de realizar el fin del hombre que es el cumplimiento voluntario de la necesidad natural que encamina todas las cosas hacia la ley universal e inmutable que rige el cosmos en el orden del bien y del ser [30].

c) *La situación del «fiqh» (derecho) andalusí.* El Islam andalusí, por razones socio-históricas bien conocidas, fue esencialmente *sunnī* y su derecho fundamentalmente *mālikī*. La dinastía omeya consideró como peligrosos enemigos polí-

---

[30] Idem, idem, pp. 563-565.

ticos, tanto a los grupos *jāriŷīes* como a los *fāṭimīes*; toda innovación procedente del Oriente formalmente *'abbāsī* fue mirada con recelo, y acabó siendo perseguida, como sucedió con Ibn Masarra y sus seguidores. Introducido el *fiqh mālikī* casi en vida de su fundador Mālik b. Anās (muerto en 179/795), la monarquía omeya lo consideró una de las piedras capitales de su ordenamiento social. Los alfaquíes andalusíes fueron fidelísimos continuadores de los principios jurídicos de Mālik, de su discípulo Ibn al-Qāsim y de los famosos *Mudawwana* de Saḥnūn (240/859), que ya aparecen codificados en los *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb (238/852) y en los *'Utbiyya* de al-'Otbī (255/868). Las escuelas *ḥanbalī*, *hanafī* y *šāfi'ī* apenas si alcanzaron a muy pequeños grupos, o eran estrictas referencias para los alfaquíes más ilustrados.

El hundimiento del califato omeya no alteró la posición social del *fiqh mālikī*, pero sí permitió que en el plano intelectual surgiese la polémica, gracias a la categoría de dos grandes figuras: Ibn 'Abd al-Barr (463/1070) e Ibn Ḥazm (456/1063). Pese a la dura polémica y la tenaz dialéctica del último, el *fiqh ẓāhirī* no alteró el estatuto social del derecho islámico andalusí, pero en cambio obligó a los alfaquíes *mālikīes* a estudiar las técnicas de la polémica en los *uṣūl al-fiqh*. Esta postura puede apreciarse en las dos grandes obras de al-Bāŷī (474/1081), el *Minhāŷ*, manual del arte polémico jurídico, y el *Iḥkām*, suma de conocimientos para ilustrar las tesis jurídicas. Naturalmente esto obligó a ampliar el *iŷtihād*. Posiblemente el abuelo de Ibn Rušd pudiera ponerse como ejemplo de esta situación.

Es difícil imaginar al cadí de Sevilla que tanto interés mostró por los sevillanos, según sus biógrafos, como desconocedor o menospreciador del *fiqh mālikī*, que era el derecho vigente. Su actitud no sólo estaba marcada por los textos que algunos consideran conciliadores del *Tahāfut*, *Faṣl* y *Kašf*, sino por los más arriesgados de la obra que hemos traducido. Por tanto, no va a tener el menor inconveniente en par-

tir del análisis de los principios generales teóricos de todo derecho; mas como ahora no estamos en la sociedad perfecta, y aun en la hipótesis de ésta el ejercicio del derecho tiende a hacerlo consuetudinario, cabía hacer una teoretización del derecho real existente en la sociedad en que vivía y en la que ejerció como cadí: el *fiqh mālikī*.

d) *La teoría general del derecho*. La teoría general jurídica, se levanta sobre la doctrina del carácter intermedio del saber sobre la superestructura social o teoría general del derecho. Ciertamente, en este nivel Ibn Rušd no emplea el término *fiqh*, y con toda razón, pues dicho vocablo no se corresponde ni con el concepto de *ius* romano, ni con el *derecho canónico* eclesial, y mucho menos con la concepción helénica subyacente bajo los textos de Aristóteles y Platón. Pero el pensador cordobés se sentía muy seguro; su idea de que el derecho participa por su origen del modo de ser de la pura ciencia teórica y por su fin de la estructura práctica de las artes, estaba avalada tanto por Platón y Aristóteles como por el islam *sunnī*. Ibn Rušd se aferra con fuerza a un punto de partida: la justicia es el principio del orden de ser, o sea: la proyección del bien sobre el mundo contingente; así, en su realización concreta e individual se divide en conmutativa y distributiva. Por el contrario, la ley pertenece por definición al orden práctico, consistiendo en la recta opinión codificada que define y precisa el contenido abstracto de la justicia. Así, pues, el derecho es independiente de las reales condiciones sociales en cuanto se fundamenta en la justicia, pero en tanto se estructura en forma legal necesita de una positivización que regule su aplicación en cada caso y circunstancia concretos. La ley es una adecuación de lo justo a las condiciones reales, positivas e individuales, y presupone dos elementos previos: su conocimiento y el legislador que pueda determinar en cada caso la justicia particular adecuada.

De acuerdo con los anteriores supuestos, el derecho se di-

vide en natural y legal. La definición de Ibn Rušd es tan rotunda en la traducción latina, que impresionó a los escolásticos latinos de los siglos XIII y XIV:

> Ius autem naturale est, cuia mensura est in omni loco et in omne tempore, et non cadit in ipsum commesuratio. Lex autem non naturalis, genere quidem quasi naturalis est, et non est in ea diversitas, commesuratione autem diversificantur secundum diversas gentes.

Aquel derecho que, apoyado en los principios generales del natural y que ha sido promulgado legalmente, constituye el positivo; la integración de los derechos natural y positivo, este último *iusnaturalizado* en cuanto concrección práctica, constituye el derecho civil. Esta concepción se adecua perfectamente con las peculiaridades del *fiqh*, fundamentado exclusivamente en la promulgación legal contenida en el *Alcorān* y en los *hadices* atribuidos al Profeta; los jurisconsultos islámicos procuraban atenerse a la *sunna*, y a seguir las tradiciones y las costumbres no incompatibles con aquélla. Pero esto es posible, observa Ibn Rušd, porque el fundamento último del derecho reside en la naturaleza misma del orden universal necesario, que no está basado en la voluntad del legislador, aunque se trate de la Omnipotencia divina, sino en la suprema Inteligencia de Dios.

Pese a su ponderado intelectualismo aristotélico, Ibn Rušd no desconoce el papel de la voluntad jurídica; pero ésta no debe recaer sobre el estricto conocimiento del *ius* fundamental, sino sobre su realización práctica, o sea: sobre las técnicas jurídicas determinadas y concretas. Por tanto, conviene distinguir entre el *poder legislativo* y el *poder ejecutivo*. El primero corresponde por su propia naturaleza al auténtico legislador que posee autoridad por sí mismo; en el caso del Islam se trata de Dios y por medio del último y definitivo de sus profetas, y está codificado en el *Alcorān* y los *hadices*. El segundo, cuya extensión es mucho más amplia que la del concepto moderno del ejecutivo, presenta dos aspectos prin-

cipales: la interpretación legal, y el mantenimiento de las instituciones y administración de la justicia. El aspecto primero podría compararse, *mutatis mutandis*, con nuestro derecho administrativo, el segundo con el derecho civil y penal. La función del poder judicial comprende el estudio del procedimiento legal (derecho procesal) y la resolución de los conflictos jurídicos, tanto en los asuntos privados que se refieren a la justicia conmutativa (material civil), como en los asuntos que obligan al uso de la justicia correctiva (materia penal), debiendo ser ejercidos por personas diferentes y adecuadas.

e) *Adecuación entre los principios generales y los casos particulares del fiqh islámico*. Hasta aquí, la concordancia entre Platón y Aristóteles y el Islam, tal como la concibe Ibn Rušd, no presenta graves problemas; pero aunque Ibn Rušd haya fundamentado bien su posición al rechazar la interpretación voluntarista-nominalista de las cinco calificaciones de los actos humanos (*al-aḥkām al-jamsa*), y los apoye en el orden necesario establecido por la suprema Inteligencia de Dios, de todos modos la matización de las sentencias variaban tanto en la práctica que era casi imposible establecer una jurisprudencia común. Por tanto, la primera precaución del pensador cordobés es universalizar el *iŷtihād* para intentar una mayor objetividad, racionalidad y sistematización. La introducción de la *Bidāya* es una explicación de las causas de las discordancias de la casuística jurídica, y casi una justificación de su real existencia. No se trata de un problema sociohistórico, sino metodológico; existen textos que pueden admitir más de una interpretación, hay *tradiciones* sobre cuya autenticidad caben dudas; el recurso al *iŷmā'* (consenso) es complejo, a veces el *qiyās* se impone a un *ḥādiz* y, sobre todo, están los problemas de procedimiento. Su primera conclusión representa ya una auténtica racionalización: conviene abandonar los casos raros, inhabituales y menores para

centrarse en los fundamentales *(uṣūl)*, para trazar las líneas generales *(qānūn)* y señalar las cuestiones básicas, o madres *(ummahāt)* de las que nacen todas las demás.

Resultaría penoso para el no especialista intentar un resumen de las posibles soluciones personales de Ibn Rušd a la compleja casuística del *fiqh* islámico. Como ejemplo, pueden servir las siguientes, todas ellas tomadas del trabajo de R. Brunschvig sobre este tema [31].

*Purificación*. Rechaza el casuísmo respecto a la cantidad y calidad del agua para la ablución, la dureza con quienes exigen un modo igual y específico, o la sustitución por una fricción si después aparece el agua (*Bidāya*, ed. El Cairo, 1353/1935, I, pp. 25, 34, 71, 79). Distingue entre la menstruación propiamente dicha y las pérdidas dismenorreicas.

*Plegaria*. Es comprensivo con la realización no puntual de la plegaria llamada *witr*, con la plegaria sentado, o con la *witr* realizada sin bajarse de la montura, y con la oración fúnebre dentro de la mezquita (I, pp. 17, 140, 148, 182-3, 196, 235).

*Limosna canónica*. Admite un mínimo imponible en el diezmo de la cosecha (I, pp. 248-9).

*Ayuno*. Le basta un sólo testigo que vea la salida de la luna creciente de *šawwal* para poner fin al ayuno canónico, y admite la reparación sustitutoria en varios casos de ruptura o inobservancia (I, pp. 277-8, 288-294).

*Ŷihād*. Acepta las reglas *mālikīes* sobre el botín, y rechaza las interpretaciones extensivas o restrictivas, como someter al quinto el botín obtenido sin lucha, privar de los cuatro quintos a los combatientes que hubiesen partido al *ŷihād* sin orden directa del *imām* (I, pp. 378-9, 381, 386, 390).

---

[31] R. Brunschvig, «Averroès juriste», en vol. *Études d'Orientalisme dediées à la memoire de Lévi-Provençal*, París, 1962, pp. 43-44. También 'A. M. Turki, «La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmaine», en el vol. *Multiple Averroès*, París, 1978, pp. 33-43.

*Alimentos*. Rechaza el rigor en las exigencias rituales del sacrificio de animales, la prohibición de comer carne de caballo, de golondrina o abejas, y aún otras disposiciones generalmente aceptadas, en este caso cuando exista real necesidad. (I, pp. 421-2, 426-9, 431, 440, 453, 455, 456, 459, 462).

*Matrimonio*. También aquí sus soluciones personales suelen tener un sentido liberal; así, limita el uso de la obligación de contraer matrimonio por imposición familiar a los impúberes, aun en el supuesto de que la muchacha hubiera dejado de ser virgen; considera que la mujer que ha consumado su matrimonio, tras la disolución de éste no necesita el tutor matrimonial; sostiene que las capitulaciones matrimoniales, en las que el marido se compromete a no tomar una segunda esposa o a no cambiar de residencia, obligan; igualmente mantiene el valor de la palabra de la mujer cuando está en desacuerdo sobre la entrega de la dote (II, pp. 6, 7, 9, 11, 19-20, 30, 45, 58-9).

*Repudio*. No admite un triple repudio simultáneo, pues el Islam admite hasta cuatro esposas al mismo tiempo; tiende a igualar a los esclavos y al hombre libre en esta materia, y a los derechos de la esclava madre (*umm al-walad*) con los de las esposas en este caso. Se opone también a que la esposa que se niega a jurar sobre su presunta infidelidad sea azotada o lapidada, debiéndosele mantener encarcelada hasta que preste dicho juramento (II, pp. 61, 62, 82, 90, 93, 96, 119-120).

*Sucesiones*. No rechaza los derechos a la sucesión de los parientes hembras o de los deudos políticos (*ḏawū-al-arḥām*), da preferencia al abuelo paterno sobre los hermanos del causante apoyándose en un principio filosófico, pues «respecto a la cosa, la causa predomina sobre el accidente». También se inclina por el respeto a los derechos del hijo respecto de los bienes de la madre, en caso de ser adulterino o de haber sido anatematizada la madre (II, pp. 334, 341, 350).

*Contratos y obligaciones*. Se inclina siempre por un trato equilibrado tanto en el problema de la venta como en el de la usura. Considera que la muerte del causahabiente no resuelve los contratos de arrendamiento, que debe abonarse el exceso en el uso de una montura contratada, que no puede asimilarse a efecto de deudas las procedentes de compraventa y las de arrendamiento. No acepta la identificación de la muerte del deudor con la insolvencia, y piensa que no están suficientemente fundadas las distinciones casuísticas a propósito de las cesiones crediticias, o en la diferencia en el mandatario según se trate de compra o venta (II, pp. 131, 165, 211, 228, 229, 244, 283, 284, 286, 296, 298).

## 7. NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

a) *Origen natural.* Ibn Rušd parte de la necesidad natural de la cooperación social:

> Para adquirir su perfección, un individuo concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político. A veces, no sólo es necesario para la perfección humana, sino también para aspectos imprescindibles de la vida, condición que el hombre comparte con los animales.

La total perfección humana exige el desarrollo de las diferencias individuales; si todos los individuos sirviesen para todo «la naturaleza habría hecho algo en vano», lo que para Ibn Rušd no tiene sentido. Ciertamente un hombre «puede llegar a ser un orador primero, un poeta o incluso un filósofo» después, pero lo habitual es que los hombres se ayuden de otros para completar sus perfecciones, como sucede en las artes, que unas preparan para otras. Por tanto, «si en una sociedad no existiese virtud humana alguna, tampoco podría ser alcanzada por cualquiera, o su realización sería defectuosa», lo que echa por tierra la posibilidad del sabio so-

litario. Siguiendo a Platón, la relación de las virtudes respecto de la sociedad es comparada con la de las facultades anímicas.

En la sociedad, como en el individuo, las virtudes tienen su jerarquía y estructura, correspondiendo el primer rango a la justicia que en su dimensión social significa que «cada hombre debe trabajar en aquello que por su naturaleza pueda hacer del mejor modo posible». Todos los grupos sociales y la totalidad de los hombres deben obrar con justicia y templanza, en cambio la sabiduría y la fortaleza son propios de sólo algunos grupos. En uno y otro caso las virtudes «deben ser inculcadas en los espíritus jóvenes y desarrolladas gradualmente», conservándolas tras de ser arraigadas y desterrados los vicios en quienes los tuviesen, comparando Ibn Rušd esta labor con los fines de la medicina, que tanto preserva la salud como cura las enfermedades.

b) *Estructura educativa de la sociedad.* La concepción de la libertad y de su ejercicio como fundamento de la ética personal necesitaba de la condición previa de un *sano juicio*, consistente en una adecuación con las leyes naturales, físicas y lógicas. Y aquí se presenta un importante problema, pues la práctica enseña que no todos los humanos están suficientemente capacitados para conseguir la antedicha condición. Por tanto, los que logran alcanzarla adquieren una autoridad natural que no constituye privilegio alguno, sino un simple espejo ético para que los restantes humanos puedan descubrir el orden necesario en su total complejidad. De este modo, quien posee la autoridad tiene el deber de ejercitarla, porque el orden no es el resultado del ejercicio del poder, al contrario, la autoridad es una consecuencia del orden, tanto si se refiere a la más humilde de las autoridades humanas, como cuando se trata del mismo Dios, cuya omnipotencia no tiene otro límite que el orden universal que emana de ella y con el cual se identifica. Cualquier autori-

dad que exista en nuestro mundo es una participación comunicada del poder del orden universal. La felicidad que corresponde al estado particular del ejercicio de cada grado de autoridad depende de la real existencia de ese orden, fuera del cual no es lícito el uso del poder de la autoridad, ni de la libertad. El hombre libre es aquel que conoce que posee la libertad para usarla dentro del orden necesario.

El profundo realismo de Ibn Rušd reconoce que, en el estado actual de la sociedad humana, el ideal ético escapa a una gran masa humana; y como Platón, que en el orden político era el guía de Ibn Rušd, había dejado este problema sin resolver, Ibn Rušd recurre a la teoría aristotélica del arte de la persuasión, que conocía a través de la *Retórica*. Para la gran masa social que no puede alcanzar fácilmente el ideal del libre convencimiento intelectual de la realización del orden necesario, éste debe realizarse por medio del ideal intermedio de la *eudemonía* que consiste en la realización de una serie de bienes concretos, como el derecho a una vida honorable, a constituir una familia, a disfrutar de buenos amigos, a gozar de excelente salud, a poseer una fortuna, a la prosperidad en los negocios, a disponer de un relativo bienestar, etc. El adecuado uso de estos bienes constituye la honestidad que hace posible y digna la vida del común de los hombres, y los hace acreedores del honor y de la alabanza pública, que son la base de su educación ética. Por tanto, todo hombre —y la sociedad también— tiene el deber de respetar la honra personal y de estimar públicamente a todo aquel que vivá honestamente, conservando su fama tras de la muerte, pues si no es en sí una virtud, representa la vestidura y el símbolo social de la conducta digna.

La sociedad es un gigantesco complejo educativo; se trata de un cuerpo constituido por elementos asociados que ocupa una posición intermedia entre los estrictamente naturales y los artificiales. Como *cuerpo*, la sociedad forma una unidad esencial, y en tanto que constituida por *elementos* aso-

ciados, éstos son más que las partes del todo. La sociedad es, por tanto, condición perfeccionadora de cada uno de los ciudadanos en su perfección individual concreta dentro del orden universal. La sociedad es *una escuela* y el gobernante un *educador*. Pues los hombres se dividen en tres grupos: los materiales o seguidores del placer, regidos por la virtud de la templanza; los esforzados o buscadores del honor, controlados por la fortaleza, y los sabios, o consagrados a la pura contemplación, dirigidos por la sabiduría. Sólo los que poseen las superiores virtudes dianoéticas están capacitados para gobernar, o sea, para educar a los demás hombres. Quien gobierna sin poseer dichas virtudes es un vulgar tirano que ejercita el poder en provecho propio, sin poder intuir ni realizar el orden universal de la necesidad; nadie debe seguirle en su gobierno, a no ser por la fuerza; y no puede tener súbditos auténticos, o sea, libres, porque nuestra libertad no puede querer nada fuera del orden. El castigo de la perversidad metafísica del tirano es que sólo puede gozar de la sociedad de los que son tan indignos como él y que a él se vinculan por la injusticia, el egoísmo, la violencia y la rapiña comunes.

Junto a este cuadro, que retrata las condiciones sociológicas de su tiempo, Ibn Rušd describe una vez más el ideal del gobernante acuñado en el círculo socrático; sólo los sabios que se han consagrado al ejercicio en acto de las cualidades más excelsas de la potencia intelectual están capacitados para guiar a los demás hombres y encaminarlos libremente hacia el orden necesario. Gobernar no es otra cosa que conducir a los hombres para que se produzca el auténtico milagro de que realicen libremente lo que necesariamente deben hacer dentro del orden universal. El único signo externo de la legitimidad del gobernante es la sabiduría, a la que deben estar subordinados los bienes instrumentales, como gloria, riqueza, éxito y fuerza. Ibn Rušd, corrigiendo a Aristóteles, sabiéndolo o sin querer, considera a la sociedad

como un organismo adecuado a la coexistencia humana que se comporta como el mejor instrumento para la perfección individual en el orden universal. Por tanto, la autoridad no tiene fines propios, se limita a ser un educador respecto de los justos y un médico para los que se apartan de la justicia. El Estado como una estructura con fines propios, como luego será concebida desde el Renacimiento a nuestros días, no ha sido conocido por Ibn Rušd. La conducta social de hombre no se diferencia del comportamiento individual, pero la realización de las virtudes en el ámbito social debe ser aún más perfecta que en el orden personal. La primera virtud que corresponde al hombre como individuo o en cuanto ciudadano es siempre la sabiduría o prudencia, cuyo ámbito de acción comprende la justicia; más aún, la prudencia constituye un acto de justicia en el que se realiza lo que es justo y conveniente con plena conciencia y responsabilidad.

De este modo el arte político y el ejercicio en acto de la virtud de la prudencia son para Ibn Rušd la misma cosa; la sola diferencia entre la prudencia como sabiduría y la prudencia como política, estriba en que la primera afecta sólo al orden intelectual y la segunda significa, además, el paso al orden de la acción por el consentimiento que produce en los hombres que tienen el hábito intelectual dispuesto hacia la verdad. La política no es un arte práctico fundamentado en la necesidad, sino una ciencia especulativa cuya misión es alcanzar las ideas más convenientes para el gobierno de los hombres y más apropiadas para promover la sociedad humana que mejor se adecue con el orden universal necesario. La diferencia entre el puro sabio (el intelectual) y el que ejerce la función educativa en la sociedad (el político) estriba tan sólo en que el primero tiene su intención puesta sobre la virtud en sí, y el segundo obra en el orden intelectual dirigiendo su intención a su realización práctica; por esto la prudencia como puro saber precede en la pura concepción intelectual a la prudencia política. La política es el corazón de las artes

prácticas; la sabiduría, el cerebro que dirige toda la vida, el saber y la felicidad de la humanidad [32].

c) *El problema de la guerra.* Ante el real hecho social de la existencia de hombres y de otras sociedades que resisten la acción de la virtud social, utilizando incluso la fuerza bruta para resistir a la justicia y a la verdad, surge la lucha violenta y se plantea el problema de la guerra. Aristóteles había considerado que, al igual que unos hombres alcanzan y realizan en acto la virtud de la sabiduría mejor que otros, así también algunos pueblos habrían desarrollado más sus posibilidades naturales y tenían la misión de educar a los menos dotados o menos desarrollados, como ahora se dice. Como los modos de alcanzar las virtudes eran dos: el convencimiento dialéctico y la coerción punitiva, y este segundo era el que debía aplicarse a los enemigos, adversarios y delincuentes, no hay duda que la presión conminatoria debe ejercerse sobre los hombres y las sociedades injustas y malvadas. El Islam había consagrado también este principio para quienes rechazasen su mensaje y no quisieran integrarse en la *umma*, única morada de la salvación *(Dār al-Islām)*; por esto quienes la repudiaban con su conducta constituían la morada de la guerra *(Dār al-Ḥarb)*, y contra ellos existía el mandato de la «presión coercitiva» o *ŷihād*, que en tal sentido es una *guerra santa*. De este modo, pero sólo en él, la guerra es sagrada en cuanto instrumento educativo, pues la sociedad no puede ser neutra ante la realización del orden necesario que es la suprema justicia, bien y sabiduría. Los hombres que no quieran realizar voluntariamente su fin último en el orden necesario, tendrán que cumplirlo mal que les pese; y los pueblos cuya formación, carácter e inteligencia no les permitan realizar libremente el ideal del orden uni-

---

[32] M. Cruz Hernández, op. cit., ed. cit. vol. II, pp. 565-570. Los textos aparecen en el apartado correspondiente de la traducción.

versal, deberán ser esclavos. Por esto la guerra no tiene fines limitados y concretos, ni siquiera en el caso del *ŷihād* tantas veces predicado por los príncipes de las comunidades islámicas; el fin de la guerra es la paz, pues sólo en ésta puede realizarse el orden necesario y alcanza el hombre su perfección y su felicidad. La guerra, pues, es la situación límite de la función educativa de la sociedad humana; lo que pide Ibn Rušd es que sea lo menos dañina posible y evita las destrucciones innecesarias [33].

d) *La adecuación de la estructura social teórica con la realidad de la umma islámica*. Ibn Rušd es absolutamente consciente de la supremacía de la *šarī'a* islámica en la práctica. Indudablemente la *umma* del Profeta es el mejor ejemplo de sociedad ideal, y en esto no hay el menor disimulo en Ibn Rušd. Pero de la *umma*, como sociedad regida idealmente por la *šarī'a*, a las formas societarias fácticas del Islam existía un abismo que él conocía muy bien, tanto por la historia como por la realidad de su tiempo; en el apartado 2 reprodujimos los párrafos más expresivos. En la práctica, tal situación se traduce por el poder absoluto y tantas veces arbitrario de los monarcas, y por las casuísticas y con frecuencia interesadas interpretaciones de los ulemas y alfaquíes. También aquí Ibn Rušd recurrirá a la *Escritura* frente a sus interesados intérpretes:

> Lo que las leyes religiosas existentes en nuestro tiempo mantienen en relación con este asunto es que el fin último del hombre está establecido por la voluntad de Dios, ¡ensalzado sea!, pero el único camino para conocer este asunto de la voluntad de Dios es la profecía. Y esto, si se medita sobre las leyes religiosas, se divide en estricto conocimiento abstracto, tal como nuestra Ley religiosa ordena respecto de Dios, ¡ensalzado sea!, y en acciones prácticas, como las cualidades éticas que aconseja observar. A este propósito, su intención

[33] Véase después, pp. 68-69.

es idéntica al fin de la filosofía, tanto en el modo como en la finalidad [34].

Ibn Rušd interpreta *pro domu sua* los principios de la *reforma* de Ibn Tūmart:

Dios, ¡ensalzado sea!, ha suprimido muchos de estos males, o sea, el odio y la enemistad entre las sectas, las locuras y los caminos errados, por medio de este poder que gobierna, abriendo la vía para numerosos actos buenos y particularmente para los que siguen el camino de la especulación racional y buscan el conocimiento de la verdad [...]. Ha llamado a las gentes, en lo que se refiere al conocimiento de Dios, a una vía media que, estando muy por encima del bajo nivel de las simples imitaciones, queda por debajo de las disputas de los *mutakallimūn*. Ha despertado, pues, en el dotado para ello, la necesidad de la investigación racional sobre los principios básicos de la *Šarī'a* [35].

Existe, pues, un grave peligro en la desviación de los principios legales naturales:

Esto es evidente para aquellas gentes que crecen bajo tales normas y leyes generales, llegando por su propio esfuerzo a muchas normas particulares y a buenas costumbres, tales como honrar a sus padres, permanecer respetuosos con los mayores y otras reglas prácticas similares a estas. Por tanto, no es adecuado dar como normas genéricas a estas costumbres internas. Si las leyes generales están firmemente establecidas, por su propio peso llevan al ciudadano con toda facilidad hacia aquellas reglas particulares [...]. Pero cualquiera que intente establecer estas normas particulares sin haber establecido previamente las generales, como les ha sucedido a muchos legisladores, ciertamente está en la situación de un médico que prescribe un buen tratamiento a personas enfermas que por su excesivo deseo de comer, beber y tener relaciones sexuales son incapaces de recibir ningún beneficio de los remedios que se les aplican [36].

e) *Los elementos económicos*. El pensamiento islámico no ha estado demasiado interesado por los problemas eco-

---

[34] Véase después en la traducción, pp. 80-81.
[35] Faṣl p. 33.
[36] Véase después en la traducción, pp. 47-48.

nómicos y financieros, pese a que el sistema monetario andalusí durante el largo período de la monarquía omeya pueda ponerse como ejemplo de desarrollo económico y de estabilidad monetaria. Sin embargo, también en este caso Ibn Rušd representa una excepción, aunque bien modesta. Debido a que el hoy llamado «sector secundario», la industria, sólo estaba representada por el artesanado, y a pesar de que éste fue tan importante en al-Andalus que durante muchos siglos los Reinos cristianos del norte se abastecieron de los artesanos andalusíes, como la arqueología, el arte y el lenguaje ponen de manifiesto, Ibn Rušd trabaja sobre dos sectores: el primario (agricultura y ganadería, sobre todo) y el terciario (comercio). Estos dos sectores son considerados por Ibn Rušd como correspondientes a las artes necesarias, a las que agrega la construcción y ciertos oficios, como los textiles, metalúrgicos, carpintería, etc. En cambio, la fabricación y comercio de perfumes, de arte, joyería, etc., y otros oficios, como el de barbero, los considera de lujo o de alcance muy limitado. Así dice que los talabarteros que fabrican bridas y arneses para los caballos no deben ser muchos, y recuérdese que esta industria fue muy famosa en Córdoba, trabajándose piezas únicas en su género, como los famosos cueros repujados y pintados: los cordobanes y guadamesíes.

En el aspecto de los precios y de la moneda, el Islam se inclinó por el carácter fijo de los primeros y por el mantenimiento de la paridad de la segunda, lo que no evitó la carestía y el alza de los unos, y la devaluación de la otra. Pero el primer caso era debido a la sequía y escasez de las cosechas, y las fluctuaciones se daban tanto en alza como en baja. La paridad de la moneda se establecía mediante el peso de la moneda, y a partir de la reforma monetaria de ʿAbd al-Raḥmān I ibn Mūʿāwiya el patrón elegido fue la plata (el *dirhem*) cuyo peso se mantuvo hasta el hundimiento del califato. El *dinar* de oro era sobre todo una unidad de cambio, no se utilizaba en las transacciones comerciales diarias, y las

reservas en este metal sirvieron después, en tiempos de los Reinos de taifas, para pagar las *parias* a los reyes cristianos.

Para Ibn Rušd, que en esto sigue a Aristóteles y no a Platón, el oro y la plata no deben ser bienes *per se*, sino un medio de cambio por medio de su acuñación, «para que pueda establecerse una paridad en las transacciones entre cosas de diferente valor». De aquí la necesidad del establecimiento de una moneda por la comunidad, que en el caso de la sociedad modelo, ésta debería «distribuir entre los ciudadanos de acuerdo con las necesidades de cada uno». Las monedas son «bienes condicionales» que no satisfacen «directamente las necesidades naturales humanas, pero son necesarias «para proveerse de un medio de cambio que se emplea en todas las actividades de la sociedad.

> Las monedas son, pues, el signo propio de cualquier dinero cuyo valor suple ante quien conoce la paridad convenida, siendo un signo del exacto poder adquisitivo, del justo precio de todas las cosas y la medida para ello. Por esto se le considera equivalente a la riqueza, y lo más conveniente para ser adquirido y acumulado, y como tal potencialmente es cualquier cosa valiosa, siendo fácil de transferir [37].

## 8. LAS FORMAS DE GOBIERNO

a) *La situación real.* Los principios éticos y jurídicos, individuales y sociales, analizados por Ibn Rušd, corresponderán *prima intentio* a la sociedad justa *(madīnat al-fāḍila)*, o *polis* ideal de sus maestros griegos. La sociedad en la que él vivió era muy diferente, y no tuvo pelos en la pluma para señalarlo, pues por sus conocimientos teóricos y su práctica como cadí, y en los contactos con la corte almonade, sabía muy

---

[37] Idem, p. 108. En mi libro *El Islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social,* Madrid, 1992, se estudia la estructura económica básica (pp. 227-241), derivada (pp. 243-267) y la económico-financiera resultante (pp. 269-281): dicha terminología es la más apropiada para la economía medieval islámica.

bien que las sociedades de su tiempo ni de lejos se acercaban al modelo teorético. La aplicación, empero, de los principios de legitimidad educativa social era muy peligrosa; el estatuto social vigente era el menos malo posible, y lo más que podía hacerse en este aspecto era dedicar la obra al príncipe.

Además, y salvo el caso excepcional de algunos grupos de *Šīʻa*, bien pronto los musulmanes hubieron de prescindir del tema de la legitimidad de origen y de los modos de ejercicio del poder. El único principio de legitimidad de origen en el Islam es el vicariato de los primeros sucesores del Profeta, los califas *rāšidūn*, y aun en este caso hay que hacer algunas salvedades respecto de los *jāriŷíes* y *šīʻíes*, o de la persona del tercer califa universal ʻUṯmān. Entre los *sunníes*, a los que pertenecía el Islam andalusí, el califato es patrimonio de la tribu de Qurayš, que fue la de Muḥammad; pero esta legitimidad de origen es harto aleatoria, en tanto los genealogistas regios siempre se las arreglaron estupendamente para hacer descender de la tribu o familia del Profeta hasta a los que no contaban con una gota de sangre árabe en sus venas.

La legitimidad de ejercicio estaba basada en el principio de la religiosidad, honestidad, ciencia y prudencia del monarca, y en la obligación moral de todo musulmán, bajo pena grave, de deponer al califa impío, inmoral e incapaz. Pero al ser otros hombres, y a veces el que aspiraba a sucederle u ocupar su puesto, quienes debían juzgar y deponer, tan buenos y benéficos principios habían conducido reiteradamente a la conspiración, la disidencia y la *fitna* o guerra civil. Por esto a la postre se imponía el poder de hecho, por lo cual con todo realismo dice Ibn Rušd que el príncipe reinante «así también es *imām*; porque entre los árabes se considera *imām* a quien es seguido en sus acciones»[38]. El criterio legitimista había sido sostenido en al-Andalus por Ibn Ḥazm (384/994 - 455/1063), monárquico impenitente por

[38] Idem, p. 72.

educación, vocación y carácter; al defender la legitimidad omeya, defendía a sus señores y a su causa, en una época que recordaba las glorias pasadas y la debilidad presente. La monarquía era la única forma legal del gobierno islámico; la república proclamada por el senado cordobés el año 423/1031, era anticanónica, antijurídica y disgregadora. El sistema monárquico ideal era el electivo, pero se prestaba también al conflicto social; por tanto, prefiere el hereditario, e interpreta como tal la designación de Abū Bakr por Muḥammad para dirigir la plegaria solemne del viernes, o la de 'Umar por Abū Bakr.

Muy otra era la situación social en vida de Ibn Rušd. El califato cordobés era un recuerdo histórico y el Islam andalusí formaba parte del imperio almohade, nacido y afincado en el norte de Africa, y cuya capital era Marrākuš. Por esto Ibn Rušd, con su claro sentido realista, considera aleatorio el problema de la legitimidad. La constitución política no tiene demasiada importancia; lo que importa es el ejercicio recto del poder, que se justifica cuando sus acciones se corresponden con su fin último: realizar el orden necesario. La realización del bien social tiene lugar del modo más perfecto posible en la *sociedad ideal*, le siguen en orden decreciente: timocracia, oligarquía, demagogia y tiranía. Como al régimen de la *sociedad modelo* lo divide dos: gobierno de un solo (monarquía) y gobierno de los mejores (aristocracia), tenemos en principio seis formas de gobierno a las que agrega dos más: gobierno del que busca el placer y gobierno originado por la necesidad. Por tanto, ocho formas de gobierno [39].

b) *La sociedad ideal*. Identificada la sociedad ideal con la *umma* islámica, puede describirla Ibn Rušd, no sólo con toda libertad, sino dejando caer de vez en cuando sus gotas

---

[39] Idem, pp. 104-105.

críticas sobre la situación de su tiempo. Se trata, en primer lugar, de una sociedad justa. A la justicia fundamental siguen la fortaleza y la templanza. La primera conduce al estudio de tres problemas: la formación física, el valor personal y la guerra. En ella sigue en general la línea platónica, aunque se le plantea el tema de si debe alcanzar por igual al varón y a la mujer. Pese a la situación fáctica de la mujer en el Islam de su tiempo, y concretamente en la sociedad almohade, y más aún en el norte de Africa, proclama la igualdad de la mujer y llega al duro alegato acerca de su situación. Respecto al valor, pese a la fuerza del texto platónico, el pensador andalusí lo matiza desde su experiencia. Más aún, piensa que en la sociedad en la que vivía, de hecho la virtud del valor más pecaba por exceso que por defecto.

La parte más débil del análisis de las virtudes es la correspondiente a la templanza, pero no por valorarla menos, sino porque Ibn Rušd suele realizar su análisis conjuntamente con el de la fortaleza, la roza a menudo al hablar de la justicia, y en cierto modo la considera fruto de la suprema virtud de la sabiduría. Por esto, sigue a Platón en su crítica a la poesía, que él transporta al caso de los tópicos *clisés* de los poetas árabes.

Terminado el análisis de las virtudes de la justicia, fortaleza y templanza, Ibn Rušd vuelve a la consideración de la que había partido: la primacía de la sabiduría en la formación del ciudadano sabio, justo, valeroso y honesto de la sociedad ideal [40].

c) *La posibilidad de la transformación política* Dibujadas las peculiaridades de la sociedad ideal dentro de la concepción islámica, advertida previamente la muy distinta situación real del mundo político de su tiempo, pese a la doble influencia del modelo platónico y de la concepción de al-

[40] Idem, pp. 88-91.

Fārābī, Ibn Rušd no quiere concluir de un modo tan negativo como lo hicieron Ibn Bāŷŷa e Ibn Ṭufayl. Ni desea ser un solitario que se conserve como un esqueje del que un día brotará una sociedad mejor, ni refugiarse en la isla del autodidacta Ḥayy ibn Yaqẓān. Ante la pregunta de si cabe el progreso social personal, responde positivamente. Ibn Rušd es, por tanto, moderadamente optimista; es posible la renovación social, pero cuando los hombres rectamente formados «lleguen a ser gobernantes», y nada menos que durante «un tiempo indefinido». Esto le obliga a prescindir en este punto de la postura de Platón y acercarse a la aristotélica, que no conocía a no ser por algunas referencias de la *Ética* y de la *Retórica*, aunque más que a estos textos hay que atribuir dicho acierto al estilo de su racionalidad, tan cercana y paralela a la de Aristóteles.

Aunque algunos expositores del pensamiento político de Ibn Rušd incluyen en la estricta sociedad ideal la monarquía islámica concreta, a la que parece referirse el filósofo cordobés, y la menos posible sociedad aristocrática, los textos esenciales parecen hacer referencia a una cuasi sociedad ideal posible. Respecto a la sociedad aristocrática, se limita a poner un ejemplo: el de los hipotéticos antiguos persas. El modelo *posible* que Ibn Rušd busca es uno adaptable a la monarquía almohade. Los textos son extraordinariamente significativos:

> Si alguien se hace cargo del gobierno, dándose en él combinadas las cinco condiciones, a saber: sabiduría, conocimiento perfecto, buena arte suasoria, excelente imaginación, capacidad para dirigir la guerra o no tuviese impedimento físico para combatir, será por ello simplemente rey, y su gobierno es efectivamente el propio de la monarquía. Pero si dichas cualidades existen tan sólo separadamente dentro de un grupo social, de tal modo que uno contribuye al fin de la sociedad por medio de su sabiduría, un segundo participa en dicho fin gracias a sus conocimientos, un tercero por su buen arte suasorio en el discurso, un cuarto por su excelente imaginación y el quinto por su capacidad para el combate, ayudándose entre sí

> para realizar y mantener el gobierno, entonces serán llamados gobernantes selectos, y su política se denominará gobierno aristocrático. A veces también sucede que el gobernante de esta sociedad sea alguien que no alcanza dicho nivel, es decir, la dignidad de rey, pero no obstante es experto en las normas que dio el primer fundador de la dinastía; y posee un buen poder de interpretación *(iŷtihad)*, de manera que es capaz de desarrollar los principios que el primero no concretó, tanto para los decretos como para todos y cada uno de los juicios... y además tiene capacidad para la guerra. Pues bien, tal será llamado rey porque gobierna de acuerdo con la ley. Puede suceder, sin embargo, que estas dos cualidades no se encuentren en un solo individuo, sino que uno sea un buen guerrero y el otro un jurisperito, pero en caso de necesidad los dos han de participar en el mando, como suele acontecer en muchos de los reyes musulmanes [41].

Posiblemente Ibn Rušd podría poner el ejemplo del fundador de la monarquía almohade, ʻAbd al-Mumīn y del *Mahdī* Ibn Tūmart, y acaso pensase en hombres como Ibn Ṭufayl y como los Banū Rušd que de hecho colaboraron con los sultanes almohades.

d) *Las sociedades imperfectas e injustas*. Al-Fārābī había desarrollado una larga y completa descripción de las sociedades imperfectas e injustas, alcanzando su análisis explicaciones sociológicas mucho más completas que las de Platón [42]. Ibn Rušd tiene este modelo por delante, pero una vez más prefiere condensar las sabias descripciones platónicas y las complejas explicaciones de al-Fārābī, para centrarse en la realidad social islámica. Con una valentía extraordinaria, el filósofo andalusí lo más que concede al gobierno almohade, del que era servidor y funcionario, es el estatuto timocrático. Pero el reconocimiento de esta condición representaba un aprecio, pues Ibn Rušd es durísimo en su juicio acerca del peligro de degeneración de los regímenes demo-

41 Idem, pp. 104-105.

42 Al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsat al-madaniyya,* ed. cit. en p. LXXIII.

crático y timocrático en demagogias y oligarquías tiránicas, típicas de los sistemas políticos de al-Andalus. El no conocedor de la situación social islámica de los siglos XI y XII puede sorprenderse de la falta de citas de la monarquía omeya andalusí, pero esta se había convertido en un auténtico tabú político, por lo cual las referencias al mundo islámico, o son lejanas, los califas *rāšidūn* y Mu'āwiya, o se refieren a los almorávides cuya censura era grata a los señores almohades que los habían vencido y sucedido. Sin embargo, la lectura de los textos correspondientes descubre una crítica mucho más radical. Naturalmente, y de haberlos citado, Ibn Rušd habría sido muy duro con la gran *fitna* y los Reinos de taifas, pero sus reservas sobre el establecimiento oligárquico andalusí alcanzan también el período almohade.

Los reyes corrompidos se transforman en terribles tiranos; naturalmente, el ejemplo que pone respecto a su tiempo «es el de la dinastía conocida por los almorávides», de cuyos reyes sólo salva al primero de ellos, Yūsuf ibn Tāšufīn, que intenta imitar un «gobierno basado en la norma». En tiempos de su hijo se transformó en una oligarquía; en el de su nieto, en pura demagogia. Pero si bien la monarquía almohade triunfó porque «semejaba al gobierno basado en la norma», no sucedió lo mismo con el establecimiento oligárquico andalusí, al que fustiga con una dureza que presagia la persecución y el destierro: «los gobernantes y dignatarios [andalusíes], debido al hundimiento del gobierno timocrático en que se apoyaron, llegan a adquirir esas viles ideas que hoy poseen» dentro del propio sistema almohade. Puesto a criticarlos hasta les acusa de irreligiosidad, pues «el actuar de acuerdo con los preceptos de la *Šarī'a* [...] es raro entre ellos».

Si antes Ibn Rušd ha acusado a los malos reyes de convertir la monarquía como «gobierno basado en la norma» en terrible tiranía, ahora dirige igual reproche al establecimiento oligárquico andalusí:

> Respecto a lo referente al pueblo, los señores oligárquicos no tienen otra intención que la de servirse de ellos para sus personales intereses; y ésta es la semejanza entre la sociedad aristocrática y la sociedad tiránica. La clase aristocrática que existe en estas sociedades a menudo se convierte en tiránica, destruyendo la intención aristocrática; tal es el caso de las clases aristocráticas existentes en las sociedades de nuestro tiempo [43].

Llegados a esta situación, gobiernan los tiranos y el establecimiento cómplice, desprovistos de cualquier virtud y cargados de vicios. Entonces, es imposible realizar el fin educativo de la sociedad, y ésta pierde su misión de procurar el orden universal necesario. Si Ibn Rušd hubiese escrito esta obra en su destierro de Lucena, hubiera podido pensarse en una reacción ante la persecución sufrida; pero lo escribió cuando gozaba del favor del sultán y era cadí de Córdoba, y la termina dedicándola al monarca almohade. Como en el caso de los Banū Ḥazm, los Banū Rušd fueron leales servidores de la monarquía establecida durante varias generaciones, al menos cinco; conocieron, pues, la realidad social. Pero en el caso de Ibn Ḥazm, escribe tras la caída de su dinastía, de su fracaso político y de la cárcel y el destierro. Ibn Rušd lo hace desde el poder de su monarquía y gozando del prestigio, favor y cargos. Es muy dudoso que se trate de una defensa mediante el ataque previo, bien sabía que tal sistema era poco útil, y si el establecimiento andalusí era como él lo pintaba, bien podía preveer que muy difícilmente podría triunfar. Si salió con vida y honra, fue debido al interés del propio monarca; pero ni éste mismo debía tenerlas todas consigo, pues tras levantarle el destierro le mandó trasladarse a su corte en Marrākuš. Por todo esto considero de excepcional importancia esta obra de Ibn Rušd. Llamarle por ella liberal resultaría tan extemporáneo como creerlo ateo, al estilo de los enemigos latinos del averroísmo, o librepensador

---

[43] Véase después, p. 113.

como supuso Renán. Fue algo más sencillo, pero más importante para la historia del pensamiento: un tenaz buscador de la realidad de las cosas y de los hechos.

## 9. NUESTRA TRADUCCION

El original árabe de la *Exposición de la República de Platón* de Ibn Rušd no ha llegado hasta nosotros; el texto conservado es la traducción hebrea realizada por Samuel B. Juda Mešullam b. Selomo de Marsella, concluida el 24 de noviembre de 1320 y conservada en ocho manuscritos más o menos completos. En 1331 José b. Caspi hizo un resumen bastante fiel. En 1491 fue traducida al latín por Elías del Medigo o Cretense [44], y en 1539 por Jacobo Mantino. Esta última versión es la editada por las Juntas de Venecia [45]. El texto hebreo ha sido editado por E.I.J. Rosenthal [46] teniendo en cuenta todos los manuscritos, pero eligiendo como modelo el ms. de Munich, Bayerische Staatsbibliothek, hebreos 308, ff. Iv-43 v; sobre esta edición realizó la traducción inglesa. Posteriormente, R. Lerner [47] ha hecho una segunda traducción inglesa teniendo muy en cuenta las variantes del ms. de Florencia, Medicea Laurenziana, conv. sup. 12, ff. 94 v - 129 v.

Es imposible dar una opinión sobre la versión hebrea, al no poderse comparar con el perdido original árabe; pero el colofón del traductor permite indicar una cierta tendencia

---

44 *Expositio Commentatoris Averrois in librum politicorum Platonis.* Ms. Siena, B. Communali degli Intronati, G. VII, 32, ff. 158r - 188r.

45 *Aristoteles opera omnia... cum Averrois cordubensis Commentaria*, Venecia, apud Juntas, 1562, vol. III, ff. 335v - 372v.

46 *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»*. Ed. y trad. de E. I. Rosenthal, University of Cambridge Oriental Publications, n.° 1, Cambridge University Press, Cambridge, [1] 1956, [2] 1966, [3] 1969.

47 *Averroes on Plato's «Republic»*. Trad. con intr. y notas de R. Lerner. Agora Paperback, ed. Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1974.

al barroquismo, que Jacobo Mantino corrige en algunos lugares. No muy seguro debía estar el traductor hebreo cuando tantas veces se cura en salud, diciendo que su versión no podía ser mejor habida cuenta de la situación de persecución, prisión, soledad y desamparo en que la realiza. Para mi traducción he seguido la edición de 1969 de E. J. I. Rosenthal, pero cuando me ha sido útil he empleado el texto del ms. florentino. Cuando los escasos añadidos de la edición latina completaban el texto hebreo y estaban acordes con el original griego de la *República* y con otras obras de Ibn Rušd, los he incluido. También me han sido muy útiles muchas de las lecturas de la documentada traducción inglesa de R. Lerner, pese al literalismo que a veces la hace reiterativa, pero compensado por la remisión a los textos de Platón, Aristóteles y al-Fārābī, que he utilizado con generosidad, por lo que deseo expresar mi agradecimiento.

El texto que he preparado quiere ser tan respetuoso con el original como con las exigencias de la lengua castellana. Siguiendo el consejo de Aristóteles y de su fiel discípulo Averroes, he buscado un discreto término medio; de ahí los suplidos y el recurso a los sinónimos para evitar la pesada reiteración del texto hebreo. Para que el lector acostumbrado a la terminología tradicional de las traducciones de los originales griegos de Platón no encuentre importantes diferencias, me he atenido a aquélla en lo que se refiere a los nombres de las virtudes, las potencias anímicas y las formas del gobierno. Tan sólo me he permitido dos libertades: traducir *madīna* por *sociedad* o *comunidad*, pues es el sentido subyacente del termino griego *polis*, y verter *democracia* por *demagogía*, habida cuenta del modo como describe dicha forma social. El término hebreo que designa la *ley* lo he traducido por *ley religiosa*, pues sin duda Ibn Rušd se refiere a ella; y la expresión que designa el *nomos* platónico por *leyes* o *normas*, según los casos. En aquellos casos que he podido identificar el texto escriturario al que se refería el traductor

hebreo, he corregido la traducción de acuerdo con la edición crítica que actualmente utilizamos. Finalmente, en los pocos casos que la expresión hebrea o las fechas eran incompatibles con el modo de pensar de Ibn Rušd, atestiguado por el resto de sus escritos, o con las dataciones fidedignas, he hecho la correspondiente corrección.

Resulta muy difícil aventurar una opinión sobre el perdido texto árabe; corregir la traducción hebrea con los textos griegos de Platón y Aristóteles es harto arriesgado, ya que no sabemos cuál fuera el estado de la traducción árabe de las referidas obras que manejó Ibn Rušd; y algo semejante debe afirmarse de los textos de los escritos políticos de al-Fārābī, de los que hace tan generoso uso. Siguiendo la terminología de este último pensador, la *polis ideal* de Platón se traduce generalmente por la expresión *sociedad virtuosa*, pero alternando con los términos *modelo* e *ideal* para evitar la monotonía reiterativa.

Aunque resulte un atrevimiento muy peligroso, tras reiteradas lecturas, me he aventurado a reconstruir el posible texto árabe, que con la ayuda de Dios y de algunos colegas arabófonos intentaré perfeccionar en el futuro. He suprimido los numerosos corchetes que indicaban los suplidos al texto de los manuscritos hebreos —en mi archivo guardo un ejemplar en el que se conservan—, pues he creido que eran inútiles para el común de los lectores; al especialista le basta comparar mi texto con el de la versión hebrea. Los números entre corchetes corresponden: el de dos dígitos a la edición Rosenthal, el de tres seguido de *r* o *v* a la traducción de Jacobo Mantino en la edición de las Juntas de Venecia, 1562, vol. III; así se facilita el cotejo a los estudiosos. Las indicaciones a pie de página E.N., F.A., F.S., F.T. y R. indican las concordancias con los textos de Aristóteles, al-Fārābī y Platón de acuerdo con la siguiente clave:

— E. N.: Aristóteles, *Ética nicomaquea*, ed. de la A. de Berlín.

— F. A.: al-Fārābī, *Risāla fī ārā ahl al-madīnat al-fāḍila*, ed. F. Dietericі, Leiden, 1895; reimpresión de 1964.
— F. S.: Idem, *Kitāb al-siyāsat al-madaniyya*, ed. Fawzi M. Naŷŷar, Beirut, 1964.
— F. T.: Idem, *Kitāb taḥṣīl al-Sa'ada*, ed. *Rasā'il*, Ḥaydarābād, 1345/1926.
— R.: Platón, *República*, ed. de la A. de Berlín.

Los artículos y párrafos los he establecido ateniéndome al sentido del texto y al posible interés para el lector, no coincidiendo siempre con los apartados de los textos hebreo y latino, aunque algunos títulos coinciden con los del último. Los números de orden están añadidos por mi cuenta. Finalmente, aparte de la gratitud debida a los excelentes trabajos de E. I. J. Rosenthal y de R. Lerner, deseo exponer mi agradecimiento a las Bibliotecas del Departamento de Arabe e Islam de la Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura y Universidad Pontificia de Comillas, algunos de cuyos libros he utilizado. Mi antiguo alumno y compañero, don Francisco Vicente Pérez, me facilitó la fotocopia de una de las ediciones de la traducción de Jacobo Mantino. Mi hijo Ernesto me ayudó a cotejar las traducciones inglesas de Rosenthal y Lerner, lo que le obligó a traducir una parte de ellas; mi esposa y mi hijo Manuel mecanografiaron por dos vec es el no sencillo texto.

*Madrid, 15 de enero de 1985*

Para la reimpresión de 1987 realicé algunas correcciones y añadí tres obras a la bibliografía. Como al decir de los clásicos, *sunt fata libella*, en esta nueva revisión me he limitado a las erratas y errores advertidos más importantes. En mi libro, *Abū-l-Walid Ibn Rušd (Averroes): vida , obra, pensamiento e influencia*, Córdoba, 1986, las citas de Averroes pueden verse con mayor precisión, indicándose a veces los folios de las que entonces cité por los manuscritos. Ahora debería ci-

tar las páginas de las ediciones publicadas después; perdóneseme que no lo haga acogiéndome al dicho latino antes citado. En cambio, he incluido algunas referencias más al texto de Platón, he mejorado o completado algunos textos de la traducción y he ampliado varias notas. En fin, debo agradecer la paciencia de los lectores: nunca imaginé que tantos pudieran interesarse por una obra tan difícil como antigua cronológicamente, aunque ciertamente actual por algunas de sus ideas.

*Madrid, 28 de enero de 1994*

## NOTA A LA CUARTA EDICION

En esta cuarta edición, aparte de corregir algunas erratas, he añadido algunas precisiones en las notas, así como un nuevo escrito teológico conservado en texto hebreo, y he remitido a las páginas de la segunda edición en tres volúmenes de la *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (1996).

Para la bibliografía debo remitir a la segunda edición de mi libro sobre Averroes, en este momento en prensa.

*Madrid, 28 de mayo de 1996*

# BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre Averroes es muy extensa. En mi monografía sobre el pensador he recogido fichas de ochocientos treinta trabajos; su valor es muy desigual; unas presentan un deterioro inherente al paso del tiempo, otras siguen el modo de pensar de su autor, no el de Averroes y, las más, tratan aspectos parciales interesantes para el especialista, pero no tanto para los posibles lectores de esta traducción. Hasta 1977, la mejor bibliografía es la de G. C. Anawātī (Argel, 1978) en árabe y en francés. En esta ocasión he prescindido de las ediciones en árabe, de las traducciones en hebreo, alemán, francés, inglés, italiano, persa, ruso y turco; sólo incluyo la mejor edición en latín y las traducciones en castellano. La selección de los restantes trabajos la he realizado teniendo en cuenta el tipo de lector y la índole de este libro.

## OBRAS DE AVERROES


*Opera omnia Aristoteles... Averrois cordubensis... Commentaria...* Venecia, Juntas, 10 volúmenes, 1562-1563. (Hay ediciones desde 1530, pero la citada es excelente y existe en algunas bibliotecas españolas).

*Metafísica (Epitome)*, C. Quirós Rodríguez, Madrid, 1919.

*De substantia orbis*, M. Alonso, *Alvaro de Toledo, comentario al De substantia orbis*, Madrid, 1941.

*Faṣl al-Maqāl*, M. Alonso, *Teología de Averroes*, Madrid, 1947, pp. 149-200.

*Kašf 'an-Manāhiŷ*, Idem., idem., pp. 203-253.

*Ḍamīma*, Idem., idem., pp. 356-364.

*Tahāfut al-Tahāfut*, trad. parcial, C. Quirós, *Pensamiento* 16 (1960), pp. 231-248.

## OBRAS SOBRE AVERROES

### 1. Averroes en obras generales

Munk, *Melanges de philosophie juïve et arabe*, París, [1] 1859, pp. 418-458.
Brockelmann, *Geschichte der Arabischen literatur*, Weimar, [1] 1898, G. I., pp. 461-462, S. I. pp. 833-836.
Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, pp. 165-176.
Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, París, 1923, vol. IV, pp. 50-93.
Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*, trad. de Huret, París, 1947 (el original italiano, difícil de encontrar, es de 1939).
Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, París, [3] 1947, pp. 358-368.
Cruz Hernández, *Filosofía Hispano-musulmana*, Madrid, 1957, vol. II, pp. 5-246.
Idem, *La filosofía árabe*, Madrid, 1963, pp. 251-356.
Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1964, pp. 334-341.
Arnaldez, Artículo «Ibn Rushd» en la *Enciclopèdie de l'Islam*, nueva ed. París, 1965, vol. III, pp. 934-944.
Cruz Hernández, Artículo «Averroes» en la *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1971, vol. III, pp. 484-487.
Badawī, 'A. *Histoire de la philosophie en Islam*, París, 1972, vol. II, pp. 737-870.
Arnaldez e Iskandar, Artículo «Ibn Rushd» en el *Dictionary of scientific Biography*, New York, 1975, vol. XII, pp. 1-9.
Al-Ahwani, Artículo «Ibn Rushd» en *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1976, vol. I, pp. 540-564.
Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981, vol. II, pp. 115-219.
Idem., *Historia del pensamiento en al-Andalus*, Sevilla, 1985, vol. II, pp. 9-155.

### 2. Obras generales sobre Averroes

Renan, *Averroès et l'averroisme*. París, [1] 1852, trad. española de C. Aguirre, Buenos Aires, 1946, idem. de E. González-Blanco en 2 vols. Sampere. Valencia-Madrid, sin fecha.
Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, París, 1948.
Mendizábal Allende, *Averroes, un andaluz para Europa*, Madrid, 1971.
Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroès). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Cayasur, Córdoba, 1986.

3. Trabajos sobre ética, derecho y política

C. Nallino, «Intorno al-Kitab al-Bajan del giurista Ibn Rushd», en *Homenaje a Codera,* Zarazoga, 1904.
E. I. J. Rosenthal, «Kommentar des Averroes "Politeia Platons"», en *Z. für Politik*, pp. 38-51.
Rosenthal, «Averroes' Paraphrases on Plato's Politeia», en *J.R.A.S.*, 1934, pp. 736-744.
Rosenthal, «The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd», en *B. of the S. of or. and Afri. Studies*, Londres, vol. 15, 1953. pp. 246-278. (También en *Studia Semítica*, 2, pp. 60-92).
Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»*. Edt. y trad. de.
University of Cambridge, Oriental Publications, n.º 1. Cambridge University Press. Cambridge, 1.ª 1956, 2.ª 1966, 3.ª 1969.
S. Pines, «La doctrina política de Ibn Rušd» (en hebreo), en *Iyyun*, 8 (1957), pp. 65-84.
Cruz Hernández, «Etica e politica na filosofia de Averrois», en *Rev. portuguesa da Fil.*, 17 (1961), pp. 127-150.
Brunschvig, «Averroès juriste», en *Études d'orient. dé. à la mém. de Lévy-Provençal*, París, 1, (1962), pp. 35-68.
Cruz Hernández, «La libertad y la naturaleza social del hombre según Averroes», en *L'homme et son destin*, Lovaina, 1966.
Guennun [Qannūn], «Averroes, el jurista», en *Pensamiento*, 25 (1969), Madrid, pp. 195-205.
Bertman, «Practical, theoretical and moral superiority in Averroes», en *Stud. int. Fil.* 3 (1971), pp. 47-54.
Lerner, *Averroes on Plato's «Republic»*. Trad. con intr. y notas de. Agora Paperback edt. Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1974.
Susic, «Dua koncepta političke filozofije Ibn Rušd i Ibn Haldūn», en *Prilozi,* 24 (1974), pp. 133-139.
Butterworth, «New Light on the political philosophy of Averroes», en G. Hurani, *Essay on Philosophy and scienc.*, Albany, 1975, pp. 118-127.
Turkī, «La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmaine», en *Multiple Averroès*, París, 1978, pp. 33-41.
Kanun, *Ŷawlat fī-l-fikr al-Islāmī,* Tetuán, 1402/1980.
L. Lazar, «L'education politique selon Ibn Roshd (Averroès), en *Studia Islamica*, 52, (1980), pp. 167-181.

4. Trabajos sobre otros aspectos

M. J. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, 1859.

Asín Palacios, «El averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino», en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904 (Reproducido en *Huellas del Islam*, Madrid, 1941).

Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, París, 1909.

Alonso, *La teología de Averroes*, Madrid, 1947.

Rodriguez Molero, «Averroes, médico y filósofo», en *Arch. Ibero-americano de H. de la Medicina*, vol. VIII (1956), pp. 187-190.

Rodríguez Molero, «Un maestro de la medicina arábigo-española: Averroes», en *Miscelanea de e. árabes y heb.*, Granada, 1962, vol. II, pp. 55-73.

Cruz Hernández, «Los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza de Averroes», en *La fil. della natura nel Madioevo*, Milán, 1964, pp. 171-183.

Gonzalo Maeso, «Averroes (1126-1198) y Maimónides (1135-1204), dos glorias de Córdoba, en *M. de e. árabes y heb.*, Granada, 1967-1968, vol. 16-17, pp. 139-146.

Cruz Hernández, «El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes», *Ranconti... dei Lincei*, Roma, 1974, vol. 28, pp. 567-585.

Torre, *Averroes y la ciencia médica*, Madrid, 1974.

Cruz Hernández, «Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos», en *Atti... del Cong. de T. d'Aquino*, Roma, 1975, col. I, pp. 307-324.

Cruz Hernández, «Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd», en *Multiple Averroès*, París, 1978, pp. 129-155.

Gómez Nogales, «Bibliografía sobre las obras de Averroes», en *Múltiple Averroès*, París, 1978, pp. 353-387.

Urvoy, «La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès», en *Multiple Averroès,* París, 1978, pp. 45-53.

Morghen, «Dante e Averroè», en *L'averroismo in Italia*, Roma, 1979, pp. 49-72.

*El Correo de la Unesco,* año XXXIX, sept. 1986: «Averroes y Maimónides». (Colbs. Cruz Hernández, Arkoun, Rosenberg, Sinacoeur, Sagadeev, Sáez-Badillos, Goetschel).

*La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno.* Trad. de C. Vázquez de Benito. Introd. de M. Cruz Hernández; Salamanca 1987.

# EXPOSICION
# DE LA «REPUBLICA» DE PLATON

[21 - 335 *v*]
Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad
b. M. Ibn Rušd
(Averroes)

*Exposición parafrástica de la «República» de Platón, en especial de su fundamentación, que constituye la segunda parte de la ciencia política*

# TRATADO PRIMERO

1. *Objeto y partes.* La intención de este tratado es la exposición compendiada de las doctrinas científicas atribuidas a Platón y contenidas en la *República*, prescindiendo de la argumentación dialéctica. Queremos ser muy concisos para así poder hablar suncintamente de todo ello. Sin embargo, y en razón de la buena marcha expositiva, hemos creído que era necesario un prefacio introductorio, en el cual el objeto de estudio se presentase en el orden debido, ya que Platón escribió este libro solamente después de haber terminado otros escritos suyos acerca de esta ciencia. También indicaremos, siempre que podamos, algunas precisiones acerca de la utilidad de este saber, de su finalidad y de sus partes.

Decimos, pues, que esta ciencia, llamada sabiduría práctica, difiere esencialmente de las ciencias teóricas. Esto es evidente en tanto que su objeto difiere de los objetos de todos y cada uno de los saberes teóricos, y en cuanto sus principios son diferentes de los principios de éstos. Pues el objeto de esta ciencia práctica es el pensar volitivo, cuyo control está al alcance de nuestras fuerzas, y en tanto el fundamento de tal pensar es querido y preferido; del mismo modo como el principio del saber natural es la naturaleza, y su objeto el conocimiento físico, y como el fundamento de la ciencia divina es Dios, ¡ensalzado sea!, y su objeto el conocimiento divino. Además, esta ciencia práctica difiere de las ciencias teóricas, cuyo fin es el estricto saber, pues si conducen a cualquier tipo de acción lo es de modo accidental, como suele suceder con algunas cuestiones peculiares de los conocimientos matemáticos. Por el contrario, ahora el fin de esta ciencia práctica es exclusivamente la acción; más aún, sus partes difieren en razón de su proximidad a dicha actividad.

En cuanto a los temas principales de que se ocupa esta ciencia, el más general es el más alejado de la operación activa concreta, y el menos general el más próximo, como sucede también en el arte de la medicina. Precisamente por ello, los médicos llaman a la primera parte del arte de la medicina la parte científica, y a la segunda la designan como práctica. Por la misma razón este saber ético ha sido dividido en dos partes; en la primera las costumbres y hábitos son tratados de un modo general [336 *r*], estableciéndose así la mutua correlación de las conductas. En la segunda parte, se conoce el modo como se organizan las costumbres en los grupos sociales de tal manera que unas conductas se interrelacionan con otras, y de cuyo entramado brota el comportamiento que puede ser considerado como el más perfecto, y cuya realización impide la de otros hábitos diferentes. Por lo general, esta parte comprende diversas materias conside-

radas de un modo general, pero que pueden ser realizadas de manera concreta.

[22] La relación existente entre la primera parte de esta ciencia respecto de la segunda es la misma que existe en el arte de la medicina entre el *Libro acerca de la salud y de la enfermedad* y el contenido del *Libro acerca de la preservación de la salud y del tratamiento de la enfermedad.* La primera parte de este arte se contiene en el libro de Aristóteles llamado *Etica nicomaquea,* así también como en esta obra de Platón, la *Repûblica*, que intentamos exponer, ya que el tratado de Aristóteles sobre la *Política* no ha llegado a nuestras manos.

Antes de entrar en la explicación detallada de sus doctrinas, creemos conveniente recordar las ideas pertinentes a esta *Política* que han sido expuestas en la parte primera o *Etica* y que constituyen el fundamento para la que debemos exponer aquí en primer lugar.

2. *La complejidad de la perfección humana postula la comunidad social.* Decimos, pues, que como ya era evidente en la primera parte de esta ciencia o ética, la perfección humana en su totalidad procede de cuatro géneros: virtudes teoréticas, virtudes dianoéticas, virtudes éticas y pericia en las artes prácticas [1]. Todas estas perfecciones consideradas en sí mismas sólo tienen una finalidad teorética, mas por ello mismo sirven de base para el establecimiento de los principios que se utilizan para determinar la razón de su fin. También parece evidente que es imposible para un hombre alcanzar por sí solo todas las virtudes, o que si fuese posible resultaría improbable, por lo cual un principio aceptable sería que pudiéramos encontrarlas realizadas separadamente en un conjunto de individuos [2]. Asimismo, parece que nin-

[1] E.N., 1, 13, 1103a, 3-7.
[2] E.N., 1, 7, 1097b, 8-11.

guna de las esencias humanas pueda realizarse por medio de una sola de estas virtudes, a no ser que un grupo de hombres contribuyan a ello; pues para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político. A veces esto no sólo es necesario para la perfección humana, sino también para aspectos imprescindibles de la vida, condición que el hombre comparte con los animales en cierto sentido, como el procurarse alimento, poseer un alojamiento, poder cubrirse y, en general, en todo lo que el hombre necesita en razón de sus facultades apetitivas y vitales.

Esta situación es debida a varias razones: 1.º En tanto es de inexcusable necesidad, es decir: que es imposible que un hombre aislado pueda estar seguro de alcanzar lo imprescindible para su manutención, cobijo y vestido. 2.º Porque es el modo más sencillo; por ejemplo: en principio es posible que Zayd no se dedique a la labranza y siembre allende sus necesidades, pero puede cultivar y sembrar más de lo que personalmente necesita para procurar el alimento a otros ciudadanos, para así vivir mejor. 3.º Porque es el mejor modo, ya que si un hombre ha sido formado desde que era joven en un oficio determinado y lo ha practicado durante bastante tiempo, su habilidad en dicho menester será mayor. Esta fue una de las razones que condujeron a Platón a considerar inadecuado que el ciudadano se especialice en más de un oficio, como veremos después, pues la utilización habitual de un hombre en más de un empleo generalmente es imposible, y cuando es posible no es bueno [2 bis].

3. *Las diferencias individuales potenciadas por la condición social.* Así, pues, es imposible que se alcance la total perfección humana si no se manifiestan las [23] diferencias individuales existentes en una población [336 *v*] en las personas concretas, a cuyas distintas disposiciones naturales corresponden las diferencias de sus respectivas perfecciones. Si

---

[2 bis] R., 369a-b, 370c-d, 374a-b.

cada uno de los sujetos concretos estuviese potencialmente preparado para todas las perfecciones humanas, la naturaleza hubiese hecho algo en vano. Por ello es absurdo pensar que tal cosa fuese a veces posible, cuando su realización resulta imposible. Este tema ya ha sido antes resuelto con claridad en los libros que se ocupan de la ciencia de la naturaleza.

Además, los sentidos atestiguan que la individualidad humana tiene unas características propias que se manifiestan en la nobleza de las perfecciones de cualquier hombre, que, por ejemplo, puede llegar a ser un orador primero, un poeta e incluso un filósofo después. Todo esto es lo que caracteriza a cualquier forma de asociación humana, que es perfecta respecto a cada tipo de perfección del hombre y cuyos miembros se ayudan mutuamente para completarse en lo que carecen de perfección, para así encaminarse al perfeccionamiento total, preparando su propia culminación; los más cabales ayudan a los que lo son menos comunicándoles las bases de su perfección. Por ejemplo, en el caso de la equitación y de la fabricación de bridas, el arte de hacer bridas sirve como preparación para la técnica ecuestre que exige el mejor tipo de bridas [3]. Por ello estas dos partes están asociadas por una intención común. Las múltiples clases de prioridades en los rangos de un arte respecto de otros ya han sido estudiadas en la primera parte de la ciencia práctica.

Sin embargo, si en una sociedad no existiese virtud humana alguna, tampoco podría ser alcanzada por cualquiera o su realización sería defectuosa. En general, la relación de todas estas virtudes respecto de las diferentes partes de dicha sociedad puede ser comparada con la relación de las facultades del espíritu respecto de las partes de un alma concreta. Así, también, una sociedad puede ser sabia en sus aspectos teóricos gracias a los conocimientos que tengan todas

[3] E.N., 1, 1, 1094a, 9-15.

sus partes, del mismo modo que un hombre entendido en la dimensión teorética proyecta su saber por medio de todas las facultades del alma; es decir: la parte anímica que constituye la razón gobierna la irascible y la concupiscible, sobre las cuales se fundamenta el ejercicio de las virtudes morales. De este modo la sociedad fijará por sí misma de manera inmediata los objetivos apropiados, del modo y en el tiempo considerados como oportunos por el intelecto; y esto valdría también para la parte irascible, en el lugar, medida y tiempo considerados como convenientes; así sucede que un hombre es valeroso en su dimensión irascible tan sólo cuando lo es en el caso, tiempo y medida juzgados como oportunos por el intelecto. Lo mismo sucede con la templanza y con cada una de las restantes virtudes [3 bis].

4. *Las virtudes en el hombre y en la sociedad.* En general, tanto los hombres como la sociedad pueden poseer todos los conocimientos propios de la potencia cogitativa y todas las virtudes éticas. El orden de rango deberá corresponderse con las prioridades de categoría de referidas virtudes, cuya primacía pertenece a la justicia que Platón ha estudiado en el libro primero de esta obra, la *República*, y ha desarrollado en el libro cuarto, y que no es otra cosa sino que en la sociedad cada hombre debe trabajar en aquello que en virtud de su naturaleza pueda hacer del mejor modo posible [24]. Esto sólo podría ser concebido cuando las diferentes partes de la sociedad estén regidas por lo ordenado por la ciencia teórica, o sea, por la filosofía, y por aquéllos que así lo gobiernen. Por esto es evidente que este grupo, es decir, los poseedores de la ciencia teórica o filósofos son también los que deben tener el poder, cuando dominan aquélla. Pues así como la justicia en el alma de cada uno realiza en cualquiera de sus partes sólo aquello que debe ser, en la medida adecuada y en el tiempo conveniente —pues es necesario que en las diversas partes [337 *r*] del alma

[3 bis] R., 442c-d.

sólo suceda lo que ordene el intelecto—, así también debe ocurrir en el caso de la sociedad [3 ter].

Debéis saber que algunas de estas virtudes son propias de la sociedad, porque pertenecen a alguna de sus clases, como la sabiduría y la fortaleza, mientras que otras forman parte de todos los grupos, como la justicia y la templanza. Esto es evidente *per se.* Pero si la virtud de la liberalidad pertenece a todos los grupos de esta sociedad o sólo a una de las clases, es algo cuyo porqué deberemos investigar después [4]. Si todo esto que hemos descrito ha podido ser puesto en claro en la primera parte de esta ciencia, o sea, en la ética, que trata de dichas virtudes en absoluto, para un completo conocimiento de ellas es entonces necesario desarrollar tres ideas.

La primera de ellas es el conocimiento de las condiciones que deben darse para que una de estas virtudes pueda ser realizada. Por ejemplo, como ya se ha dicho, la fortaleza es virtud de modo absoluto, pero a veces en el alma es el punto medio entre la osadía y el temor, constituyendo un hábito mediante el cual el hombre actúa voluntariamente del modo apropiado y en la medida y tiempo convenientes. Pero para el conocimiento de su acción, dicha definición necesita de las condiciones concretas, pues de otro modo sería imposible actuar [5]. El fin del conocimiento a este propósito, como dice Aristóteles, es tan sólo llegar a la acción, no el simple conocer.

En segundo lugar, debe precisarse ahora que estas virtudes deben ser inculcadas en los espíritus jóvenes y desarrolladas gradualmente, así como deben ser conservadas una vez que hayan sido perfeccionadas, del mismo modo como los vicios deben ser desarraigados de las almas malvadas. En general, este asunto se asemeja al conocimiento de cómo los

---

[3 ter] R., 441d-e, 443a-c.

[4] E.N., 2, 7, 1107a, 13 b-14; R., 444c-e.

[5] E.N., 2, 2, 1104a, 5-9.

cuerpos deben recuperar la salud, cómo puede preservarse y cómo han de ser curadas las enfermedades, cuando se ha partido del conocimiento de las condiciones de la salud.

La tercera es que conviene descubrir qué hábito y qué virtud cualquiera perfeccionan cuando se unen a esta virtud y a aquel hábito [6]. En este caso sucede exactamente como al explicar el médico que un elemento unido a otro en el cuerpo puede conducir a mantener la salud y a preservarla. Todo ello sólo puede ser sabido mediante el conocimiento de los fines de todas las perfecciones, entendiéndolas a través de uno de los grupos de la sociedad, como la preservación de la salud de los órganos o su recuperación sólo es posible mediante el conocimiento de la mayor parte del cuerpo humano, de la relación con otros órganos y del rango funcional entre ellos.

5. *Desarrollo de las virtudes en los ciudadanos.* [25] Tras haber aclarado todo esto, debemos establecer mediante el correspondiente análisis el camino gracias al cual todas y cada una de las virtudes se graban y desarrollan en las almas de los ciudadanos [7]. Debéis saber que, a pesar de todo, es posible que no obstante haber sido expresado de tal modo, puedan no estar suficientemente desarrolladas en las sociedades y naciones, a no ser que la facultad cogitativa esté unida a ello. Así sucede en el caso del arte de la medicina. De aquí que sea conocido que los mayores estén indicados para el gobierno de las sociedades, pues en ellos el conocimiento de las ciencias teóricas está asociado con una larga experiencia, exactamente como el médico no puede completar su formación hasta que el saber acerca de los principios universales de su arte no se actualicen en él, y gracias a esta experiencia de la virtud cogitativa pueda ser aplicado universalmente.

[6] E.N., 1, 13, 1102a, 16-26.
[7] E.N., 6, 7-8, 1141b-1142a, 30.

Todo esto ha sido declarado en la primera parte de esta ciencia o ética. Volveremos, empero, a tratar de ello más adelante.

[337 *v*] Decimos, pues, que Platón da comienzo al desarrollo dialéctico de estas virtudes a partir de la virtud de la fortaleza [7 bis]. Así, como ya he dicho, el camino para la realización de su logro y conservación en los ciudadanos del modo más perfecto que pueda ser considerado, es el primero de los seguidos para la actualización de la virtud en la sociedad. Afirmamos, pues, que las vías mediante las cuales las virtudes en general se desarrollan en las almas de los dirigentes de la política humana son dos. 1.ª Una de ellas consiste en el arraigo de las opiniones convenientes en sus almas por medio de la dialéctica, retórica y poética, limitado al saber teórico presentado para el común de los humanos; por el contrario, el camino mediante el cual unos cuantos son elegidos para desarrollar en acto las ciencias teóricas constituye la vía verdadera, como más adelante será establecido. Cuando se desea enseñar a la multitud debe utilizarse la retórica y la poética, porque aquélla se encuentra a este respecto en una de estas dos situaciones: unos pueden llegar a conocer esto, es decir, la verdad especulativa, por medio de argumentos demostrativos, y otros no pueden conocerlo en modo alguno. La primera posición es imposible respecto de la totalidad de los hombres; la segunda es posible siempre que cada uno se esfuerce para obtener el grado mayor de perfección humana compatible con su naturaleza y con su posible estado de preparación. Más adelante, su comprensión del modo de convencimiento, por el conocimiento del principio primero y de la causa final, llegará tan alto como pueda darse la comprensión en su naturaleza y sea útil en relación con las restantes virtudes éticas y con las artes prácticas para cuya adquisición está preparado.

Una vez que las virtudes éticas y las artes prácticas han arrai-

---

[7 bis] R., 429a-b.

gado en sus almas por medio de este primer camino, pueden ser perfeccionadas las acciones de dichas artes y virtudes por medio del influjo conjunto de dos tipos de argumentos llamados persuasorios y emotivos, por medio de los cuales nos inclinamos por las buenas cualidades. Esta primera vía de enseñanza sólo es posible para aquellos ciudadanos que han sido educados en dichas ideas desde los años de la juventud. De los dos caminos de formación, éste es uno de los más naturales.

[26] 2.°. El segundo camino, por el contrario, es el modo que se aplica a los enemigos, adversarios y a aquéllos cuyo comportamiento no está guiado por las virtudes correspondientes; ésta es la vía de la coerción y del castigo. Pero resulta evidente que este último modo no puede ser aplicado a los miembros de la sociedad virtuosa, pues si fuese utilizado no se diferenciaría en nada de la mera instrucción, que resulta la más efectiva para el aprendizaje de la disciplina del llamado arte bélico y de la formación militar que siguen las sociedades no virtuosas, cuya conducta no es auténticamente humana, y a los que no cabe otro modo de educar que este método, o sea, la coerción bélica para lograr que adopten las virtudes. Por tanto, es evidente que este segundo modo de formar a las gentes sea natural para inculcar domésticamente la disciplina a los niños, jóvenes y siervos. También es semejante el camino seguido por los gobernantes de las sociedades injustas que castigan al pueblo mediante penas, flagelaciones y ejecuciones.

Mas en el tipo de sociedad ideal que estamos describiendo debe quedar reducido al mínimo el uso de tales modos, es decir, el recurso a la disciplina por medio de la coerción. Sin embargo, tal vía es necesaria en aquéllas otras naciones que no posean ley revelada alguna[8], pues si la coerción no se aplicase a los pueblos inevitablemente se desembocaría en la guerra. Esta es la manera mediante la cual los patrones

---

[8] Ibn Rušd se refiere, en este y otros casos, a la ley revelada, *šarī'a*.

conductuales están arraigados en aquellas leyes humanas que, como la nuestra, proceden de los modos trazados por Dios, ¡ensalzado sea!, que son dos: el primero de ellos es mediante la benevolencia, el otro es por la coerción. Sin embargo, este arte bélico no es suficiente, salvo cuando está apoyado en la virtud moral por la cual [338 *r*] se discierne lo que es adecuado o inadecuado en tiempo y forma, o sea, la virtud del valor. Es, pues, necesario que esta virtud constituya el fundamento de la sociedad virtuosa para preparar su actividad.

6. *La formación militar.* Del carácter de esta virtud del valor parece evidente que su acción sólo puede completarse cuando a ella se une el arte bélico, del modo como sucede con algunas virtudes respecto de las artes prácticas. Así suele acontecer que ciertas virtudes sirven de preparación para el desarrollo de las artes, como el de algunas de éstas para el de las virtudes[9]. Esto sería lo que Aristóteles habría afirmado respecto de la guerra en la sociedad virtuosa, según refiere Abū Naṣr al-Fārābī[10]. Pero en lo que ahora nos importa de este libro de Platón acerca de lo concerniente a esta parte, la virtud del valor no está consagrada a este fin bélico, aunque se recurra a ello en caso de necesidad. También puede deberse a la intención de hacer cambiar a otras comunidades detestadas por los ciudadanos de la sociedad virtuosa a causa de sus riquezas, bien por estricta necesidad o por el deseo de mejorarlas, o por una intención secundaria relacionada con la autoprotección ante lo que pudiera suceder, habida cuenta del equilibrio de dicha sociedad. [27] Esta opinión sólo sería correcta si hubiese una única clase de hombres dispuestos para las perfecciones humanas y especialmente

---

[9] E.N., 1, 1, 1094a, 1-18.

[10] En su estado actual es muy difícil identificar esta referencia a al-Fārābī. Pienso que tal afirmación procede de una lectura defectuosa del texto de la *República* (435 y 436); en todo caso, sería opinión de Platón y no de Aristóteles.

para las teoréticas, como parece ser la opinión tomada por Platón de los griegos [11]. Mas, aunque aceptásemos que ésta es la disposición natural mayor para recibir la sabiduría, sin embargo, no podemos olvidar que habitualmente hay individuos mejor dispuestos para el saber, encontrándose éstos tanto en el país helénico y sus alrededores, como en algunos de nuestros países islámicos, especialmente en nuestro país, en al-Andalus, Siria, Iraq y Egipto [12], aunque esto se diese en mayor grado en la antigua nación griega.

Además, y aun admitiendo esto, pudiéramos afirmar, refiriéndonos también a otras virtudes, que no es imposible que un pueblo esté mejor dispuesto de un modo natural para una determinada virtud. Así, por ejemplo, los griegos respecto de la sabiduría, y los kurdos y los castellano-leoneses [13] para el valor; y éste es un punto que merece un profundo estudio. Pudiera pensarse, pues, que donde aparece mejor la condición de la sabiduría es allí donde las virtudes son más adecuadas y está mejor establecidas, o sea, más naturalmente. Sin embargo, debe tenerse en cuenta una cuestión, y es que la mayor parte de los pueblos están en condiciones de que las virtudes puedan comunicarse y desarrollarse en ellos [14], especialmente en los que habitan en los dos climas equilibrados, o sea, en el cuarto y en el quinto. En defensa de la opinión de Platón, pudiera decirse que los hombres sólo pueden realizar plenamente las virtudes cuando las han cultiva-

---

[11] R., 435e-436a.

[12] Una vez más debe insistirse en el prurito andalusí de Ibn Rušd, que cita por delante a al-Andalus y omite a Arabia y al Magreb.

[13] El texto hebreo parece utilizar la forma árabe *ŷalāliqa*, pero lo más habitual en los geógrafos e historiadores árabes es *ŷillayqiyya* y, sobre todo, *ŷilliqiyyūn*, que es la escogida por mí. Los geógrafos incluían en esta región Galicia, Portugal —hasta el Mondego—, Asturias, León, Zamora y Salamanca. En la época de Ibn Rušd la unidad política a que se referían era el reino castellano-leonés. La traducción latina sólo dice *in Gallis*, que es un error.

[14] Esta observación puede ser fruto de la habitual racionalidad de Ibn Rušd, pero concuerda con un texto aristotélico que no pudo conocer: *Política*, 7, 7, 1327b, 23-24.

do desde su juventud, en cambio no tiene posibilidad alguna si han dejado pasar en vano muchos años; cuando así sucede, no ha lugar para alcanzar un gobierno virtuoso por quienes ya han alcanzado la madurez. Por ello mismo, es necesario que todo cuanto concierne a la educación de los jóvenes esté ordenado a la preparación de las virtudes. Y no es del todo imposible que quienes ya han sobrepasado los años de la juventud, puedan realizar las virtudes, especialmente los que no hayan estado sometidos a un gobierno totalmente opuesto a la gobernación verdaderamente virtuoso. Si este nivel de formación de la virtud no hubiese sido alcanzado, nada impediría que pudiesen ser muertos o reducidos a la esclavitud, y su rango en la sociedad sería como el de los brutos.

Tras de haber aclarado con esta exposición lo referente a la guerra justa, conviene que procedamos con lo que dice Platón acerca de la elección de aquellas naturalezas inclinadas a estas virtudes [338 *v*] y del modo que debe utilizarse para arraigarlas en las almas, acostumbrándolas a ellas, para que los actos que operen estén plenamente de acuerdo con tal virtud. Decimos, pues, que Platón sostiene que un solo ciudadano no puede desarrollar más de un arte; y ello es porque cada hombre no está cualificado por la naturaleza para realizar más de un oficio. Además, tan sólo mediante la adquisición desde la juventud el hombre adquiere el hábito mediante el cual se desarrolla la actividad de un arte. [28] Así, si un hombre no domina el juego de palestra llamado *torneo* y el deporte hípico, solamente si persevera en ambos y los adquiere mientras es joven podrá vencer, llegado el caso, en el arte bélico. Por otra parte, cada una de las artes debe perfeccionarse al mismo tiempo y en un lapso coincidente, pues atarearse en más de un oficio frustra necesariamente las acciones de todos. En relación con esto, Platón afirma que los guardianes deben abstenerse de las otras artes [15].

[15] R., 374d-e.

También asegura que haciéndose la elección para dicha actividad entre las distintas naturalezas, los elegidos deben ser los que unan energía corporal, agilidad física y agudeza de los sentidos [16], para que en un instante sean capaces de advertir un evento, apenas se presenta, cogiéndolo al vuelo, como sucede con el cachorro y el perro de caza, para los cuales no hay diferencia entre los dos caracteres, sea para la caza sea para actuar como guardianes. Tales son, pues, las cualidades corporales que deben tener los guardianes y los guerreros.

En cuanto a las cualidades anímicas, se necesita que la persona esté naturalmente dotada de un modo equilibrado, sin lo cual no sería posible que pudiera atraer o repeler del mismo modo. En esta cuestión lo mismo sucede en el hombre que en los animales, excepto que resulta difícil pensar que alguien que haya sido formado en dichas disposiciones corporal y anímicamente pueda así odiar y amar. Dichas dos fuerzas opuestas deberían darse al mismo tiempo en estas gentes, de tal modo que sintiesen amor hacia los ciudadanos y odio a los enemigos. En relación con esto parece imposible que un mismo hombre esté naturalmente dotado por naturaleza de dichas dos disposiciones. Sin embargo, los guardianes no serían tales si en ellos no se diesen juntos estos dos temperamentos. Aunque se considere imposible, su compatibilidad puede observarse en numerosos animales; por ejemplo, en la condición natural del perro, que está dispuesta de un modo semejante, siendo totalmente compatible obrar de un modo con quienes conoce y justamente del contrario con los desconocidos.

Afirma, pues, Platón que es condición indispensable para ser guardián que esté naturalmente dotado de amor a los que conoce [17]; y dicho hábito tiene un carácter filosófico,

---

[16] R., 375.

[17] R., 376a-b.

pues sólo quien elige con conocimiento y razón puede ser naturalmente virtuoso. Y rechazará a los desconocidos, no porque los odie personalmente, sino porque no los conoce; y del mismo modo, el amor que siente por los conocidos no lo será porque sea más bueno que el otro, sino por ser prójimos. Así sucede en el caso de los animales que hemos comparado antes con los guardianes [339 *r*], que se encaran con alguien desconocido hacia el que muestran repulsión, aunque previamente no hayan recibido daño alguno de él [29] mientras que la persona conocida les es más agradable que la anterior, aunque no hubiesen tenido trato alguno con ella. Yendo más lejos, de tal disposición hemos hecho condición necesaria para ser guardián, para que pueda disponer de dichas dos cualidades del modo adecuado: amor para todos los que le son conocidos, o sea, los ciudadanos, y repulsión hacia los desconocidos considerados enemigos. Para que el amor y la repulsión operen como una ventaja o una dificultad debe evitarse que los enemigos se conviertan en jefes, y éstos en enemigos [18]. Todo esto es evidente por sí mismo.

De todo ello debe deducirse que los guardianes y guerreros deben ser por naturaleza sabios, amantes del conocer y enemigos de la ignorancia, conveniendo que fuesen viriles, ágiles, fuertes y perspicaces [19]. Y en cuanto al modo de disciplinarlos y educarlos se deberá hacer de dos modos: uno por medio de la gimnasia y otro por la música. Por la primera adquirirán las virtudes adecuadas para el cuerpo, y por la música la disciplina y virtudes del alma. Generalmente dicha formación musical es la primera en el tiempo, ya que la facultad cognoscitiva es anterior a la potencia física.

7. *La formación poética-musical.* Entiendo por *música* las narraciones creativas acompañadas de una melodía gra-

---

[18] R., 417b.
[19] R., 376c-e.

cias a las cuales el ciudadano se educa, debiendo saberse que cuando dichos poemas tienen una melodía resultan más afectivos y conmueven mejor las almas[20]. Como se sabe, el arte de la música sólo sirve al arte de la poesía subrayando su intención. Los parlamentos mediante los cuales deben ser educados los ciudadanos, como se sabe, tratan de asuntos teóricos unos, prácticos otros. Dichos discursos son de dos clases: unos demostrativos y otros dialécticos, retóricos y poéticos. El discurso poético está dirigido primordialmente a los jóvenes. Al crecer, si alguno de ellos pareciese preparado para un grado más elevado de formación, el pedagogo lo conducirá según sus posibilidades naturales al aprendizaje de los argumentos demostrativos; y éstos serán los sabios. El que no posea condiciones naturales para ello permanecerá en su anterior estado, ya que su naturaleza no está capacitada para desarrollarse más allá de los argumentos dialécticos o de los dos caminos comunes para la formación de las masas, a saber, la retórica y la poética, siendo esta poética la más extendida y general y la más apropiada para la formación de los jóvenes.

8. *La formación filosófica.* Los temas teóricos en su mayor parte interesan a todos los preocupados por el saber metafísico, pero principalmente a cualquiera que se considere digno de imitación en lo posible por todos los humanos para la realización de sus propósitos y finalidad, y en especial de aquellos hombres escogidos de los que antes hemos hablado, y que, como dice Platón, incluso muertos están vivos de un modo diferente al que expresan los falsos mitos. En cuanto a los asuntos teóricos que deben ser imitados hasta el grado más alto, como Abū Naṣr al-Fārābī habla de ellos en su libro *Sobre los grados del ser*[19 bis], pueden aquí tomarse de él [30].

---

[19 bis] Se trata de *al-Siyāsat al-madaniyya.*

[20] R., 377a.

9. *Los límites de la imitación.* Respecto a las artes prácticas, ya han sido dilucidadas en la primera parte de esta ciencia, o ética. Pero conviene decir algo respecto a las artes figurativas. Las representaciones figurativas, como dice Platón, unas son reales y otras no, unas correctas y otras falsas. Un ejemplo de falsedad sería la representación de un hombre con forma de toro; este tipo nunca debe ser utilizado en la sociedad modelo [339 *v*], por ser muy dañino; y del mismo modo las muy alejadas de la realidad deben ser rechazadas tanto como sea posible, pudiendo realizarse las representaciones reales, al igual que nosotros intentamos imitar al Primer Principio Divino y al Segundo Principio o Intelecto Agente, como dice al-Fārābī[21]: «por sus semejanzas con los principios políticos. Las operaciones divinas son imitadas en las acciones de los principios políticos, y las leyes y principios naturales se reproducen por su adecuación con los actos voluntarios y las artes prácticas. Los inteligibles por su correspondencia con los sensibles, la materia respecto de la privación o el no-ser. El modo de ser de la felicidad definitiva, que es el fin de las acciones de las virtudes humanas, es imitado por su congruencia con los bienes que consideramos como meta de nuestras acciones y la auténtica felicidad por lo que entendemos que es la dicha. Y en general, todos los modos de ser existentes son reproducidos adecuadamente por los diversos tipos de seres concretos según su lugar y tiempo»[22].

10. *Las supersticiones no deben ser enseñadas a los niños.* Dice Platón que nada hay más pernicioso para los niños que escuchar durante su niñez historias falsas, pues en ese tiempo son muy receptivos para aceptar cualquier idea

[21] F.T., 40, 19-41.

[22] Sorprende esta remisión a un texto de al-Fārābi, que por lo general no es autoridad para Ibn Rušd. Quizás sea un recurso para salir del paso teológico.

que perciban [22 bis]. Así debería preservárseles de escuchar cualquiera de esos falsos mitos, y en general debe vigilarse cuidadosamente los comienzos de su educación, ya que es muy importante el inicio de toda acción. Como afirma Platón, debemos evitar que sus almas se acostumbren a historias absurdas que luego puedan seguir, lo mismo que protegemos sus cuerpos del frío; incluso debemos vigilarlos cuando son pequeños y los cuidan las nodrizas. Después cuando crezcan, se les llevará a los templos y los lugares sagrados, procurando que las narraciones falsas y groseras no consigan sus propósitos. Platón refiere esto por ser lo común en su tiempo, previniendo contra ello, y nosotros le seguimos también respecto a lo que se admite generalmente entre nosotros.

11. *Crítica del voluntarismo de los Mutakallimūn.* De acuerdo con lo que he expuesto en las ciencias teóricas, debemos decir a propósito de estas burdas supersticiones, que el vulgo afirma que Dios es la causa del bien y del mal. Sin embargo, El es absolutamente bueno y de ningún modo produce el mal en tiempo alguno, ni es su causa. La doctrina que los *Mutakallimūn* enseñan al pueblo en nuestro tiempo acerca de que el bien y el mal sólo tienen sentido en relación con Dios, ¡ensalzado sea!, y que considerados en sí mismos todos los actos son buenos, es una opinión sofística cuyo absurdo es evidente, pues en ese caso nada sería bueno o malo por su propia naturaleza, sino por un mandato. Por otra parte, el mal debería ser atribuido a otro principio, como se afirma de Satanás [23] y de los demonios, y mantienen dichas supersticiones. Pero si un joven escucha desde el principio que los demonios son los causantes del desorden humano, nada le hará contenerse, ni [31] lo visto o lo que no ve, ni nada

[22 bis] R., 377b-c-378-d-e.

[23] El texto hebreo escribe *Aim'day*, el príncipe de los demonios. El original árabe debía citar a *Iblīs*, por eso he traducido *Satanás*. El texto latino escribe: *Asmeday cacodaemonum principem*.

que desee, ni ninguna de sus formas, y ciertamente jamás llegará a ser un buen guardián [340 r]. Dichas cosas graban el temor y el miedo en los corazones de los jóvenes, enraizándose en ellos; y aún es más ruín el afirmar que los ángeles pueden tomar formas diferentes, lo que se produce milagrosamente. De aquí que el mal deba ser atribuido a una condición de la materia, lo mismo que se atribuye al no ser y a la privación.

12. *La moral no se apoya en la espera de recompensas sensuales.* Hay muchos modos de atribuir a Dios el mal, pero no quedan ocultos a quien mira cuidadosamente; igualmente son inadecuadas las representaciones de la felicidad eterna presentándola como una recompensa por medio de actos por los cuales ordinariamente alcanzamos la dicha, o por el contrario mediante la renuncia a las acciones que por lo común no privan de la felicidad, así como el tormento como castigo por no haber realizado acciones virtuosas y haber cometido actos pecaminosos, entendiendo tales supersticiones como virtudes lo que son más bien vicios. Así, si se es moderado ante el placer para obtener un gozo más alto; y del mismo modo cuando el fuerte no es valiente porque juzgue a la muerte como buena, sino porque es algo que prefiere a lo que considera como temeroso y como el mayor mal. De manera semejante, el justo que no se abstiene de tomar los bienes ajenos en tanto considera que esto es obligatorio, sino porque espera obtener después el doble. Por tanto, la inclinación a muchas de las virtudes nobles queridas en razón de ideas miserables, como la mayoría de las supersticiones que se refieren a la recompensa eterna como estrictos placeres sensibles, hacen que un hombre quiera ser valiente, justo y veraz y que se le llame virtuoso porque puede cohabitar, beber y comer. Todo esto es evidente para cualquiera que domine el saber. Parece que las disposiciones que se fijan en el alma por medio de dichas supersticiones se ase-

mejan a los estados anímicos de quienes las limitan: que no son virtudes en modo alguno[24]; antes bien debe creerse que la felicidad procede de las acciones realizadas, al modo como la salud nace de los alimentos y de los medicamentos, y lo mismo sucede en el caso del sufrimiento, entendido a la manera como la sabiduría nace del estudio. De aquí que si la felicidad se concibe como la salud, la inmortalidad y la vida eterna del alma, pueda ser una historia adecuada.

13. *Formación viril de los guardianes.* Dice Platón, que si se quiere que un guardián sea fuerte y valeroso, no debe ser amedrantado con historias acerca de lo que puede sucederle tras de la muerte, pues si alguno llegase a imaginar tales cosas, antes eligiría la opresión y la esclavitud, que morir en combate. Por tanto, este tipo de historias deben rechazarse en lo concerniente a las materias teóricas. Respecto a los relatos que deben excluirse en las materias prácticas, son los [32] que llevan al vicio y a la inmoralidad. También es necesario que se guarden de las canciones de las mujeres y no las escuchen, porque ninguno debe pensar al morir su camarada que se trata de algo muy duro de soportar, y que la muerte le ha sobrevenido por un mal, en razón del cual deberían entristecerse y llorar por él. Por el contrario, el guardián no deberá afligirse en modo alguno por la desaparición de no importa que ser querido, compañero o amigo, o que se entristezca sólo un poco, soportando tal pesar con resignación y corrección. Además el llanto es propio de las mujeres y de los espíritus débiles, algo muy alejado de la naturaleza del guardián, y por esto los profetas y líderes no deben presentarse como pusilánimes [340 *v*].

Continúa diciendo Platón que no deben ser aficionados

---

[24] Como es conocido, la crítica de Ibn Rušd contra los mutakallimūn es permanente, dura y alcanza a las creencias populares sobre la providencia en los eventos individuales y la vida futura.

a la hilaridad, ni consentir a su espíritu la fuerte risa, ya que un hombre necesita un gran autodominio para vencer dicha disposición [25]. Por esto, los magistrados y jefes no deben ser caracterizados como excesivamente risueños. Afirma también, que deben ser exhortados con gran diligencia al celo por la verdad, pues la mentira es incompatible con los gobernantes de Dios, con los ángeles y con el conjunto de los hombres [26]. Y si algún artista o cualquier otro se sirve de la mentira, deberá ser castigado. El vulgo debe saber que cuando alguno miente a sus jefes puede producir un daño semejante al que le sobrevendría a un enfermo si mintiese al médico acerca de su enfermedad. Pero si los gobernantes mintiesen a la masa, respecto a lo que les conviene, lo presenta como una droga apropiada a la enfermedad. Como al igual que el médico es el único que puede prescribir un medicamento, también sólo el rey puede engañar al pueblo acerca de los asuntos del país; de aquí que se hayan hecho necesarias falsas historias para la enseñanza de los ciudadanos. Ningún legislador ha dejado de usar narraciones irreales, ya que a veces son necesarias para que el común de los hombres alcance la felicidad [27]. Ante todo deben rechazarse las representaciones que inducen a los placeres, como es habitual en los poemas árabes. Por el contrario deberían escuchar expresiones condenándolos y contra su tolerancia.

Como afirma Platón, el dominio de sí mismo sólo se alcanza con la moderación y la abstinencia de los placeres sensuales, como se explicará en la siguiente exposición, pues lo más importante de los actos de autodominio es que las masas obedecen fielmente a los que destacan, y controlan los placeres con tal de que aquéllos los dominen. De aquí que no convenga que se permita escuchar expresiones que inci-

---

25 R., 388b-e.

26 R., 389.

27 Es una de las pocas concesiones políticas que hace Ibn Rušd.

tan a la permisividad; y por ello lo más peligroso de todo es cuando los notables y los jefes se pintan adornados de tales disposiciones frívolas, aunque sólo sea por un momento[28]. Tampoco conviene que oigan discursos que ponderen la adquisición de riquezas [33], pues la posesión de mayores bienes que los necesarios estorba estas artes morales, como se dijo más arriba; los jóvenes deben ser advertidos contra tales escuchas y otras parecidas. Como sabéis los poemas de los árabes están llenos de estos perniciosos temas, que son más dañinos cuando los jóvenes se aficionan a ellos desde el principio. Tal es, pues, el resumen del debate referente a las narraciones habituales.

14. *Crítica de los poetas árabes y de las representaciones teatrales.* Platón no sólo ha señalado qué narraciones no deben ser escuchadas por los guardianes, sino que también ha distinguido los tipos de relatos que no deben ser tolerados[29]: Las narraciones que conciernen a cosas pasadas, presentes o futuras cuyas historias o leyendas son de tres tipos: *a)* Las estrictas narraciones que cuentan una historia sin inventar una imitación, o una ficción que representan un hecho sucedido. Esta imitación puede ser de dos clases: *b)* Por el parlamento y los gestos, y *c)* Por medio de la narración. Los poetas antiguos al principio representaban sobre todo mediante la palabra hablada y los gestos, pero más tarde se expresaron por medio del relato, ya que este tipo de ficción es más adecuado al arte poético, pues permite representar no sólo los hechos externos, sino también los estados de ánimo; los poetas árabes han utilizado preferentemente las ficciones de este segundo tipo, o sea: la expresión mediante la narración.

A continuación expone Platón las clases de relatos [341 *r*],

---

28 R., 390.
29 R., 392c-394c.

explicando que son de dos tipos: narraciones no imitativas y relatos sucedidos cuyo asunto se representa mediante figuras, que eran las representaciones más importantes para los griegos, por lo que Platón estudió si se debían o no permitir a los guardianes y en caso afirmativo cual fueran los límites de las representaciones autorizadas [30].

Platón considera que a los guardianes no se les debe permitir la representación, pues como se ha dicho, en esta sociedad modelo cada hombre sólo debe realizar aquella actividad para la que está preparado y es la más adecuada, lo que vale también para las representaciones, o sea, que si queremos que un hombre sea un buen artista debemos dedicarlo a un tipo de representación; y por esto vemos que la naturaleza de unos hombres es más apropiada para la imitación crítica, mientras que otros lo son para la alabanza [31]. Así se dice de Abū Tammām [32], que era capaz de panegírico, pero no de la censura. De tal modo, si no se puede permitir a los guardianes imitar todo, no hay necesidad de comprometerles a un tipo de representación. Pero como en su juventud desearan imitar algo, deberían representar lo que es conveniente para ellos, intentando parecerse a los fuertes, inteligentes, libres y a otras disposiciones similares [34]. Por el contrario, no deberán acercarse a las representaciones de la ruindad y del vicio, pues una serie ininterrumpida de representaciones iniciadas desde la juventud podría conducir a una disposición y naturaleza viciadas tanto en el cuerpo como en el alma. Por esto afirma Platón que los ciudadanos que deben ser más apreciados por el pueblo no deben imitar las acciones de las parturientas que gritan durante el alum-

---

[30] R., 394e.

[31] R., 395.

[32] En el texto hebreo aparece Ibn Taḥām, pero se trata de un error del copista dada la relativa semejanza de las grafias إبن تحام y أبو تمّام. Pero es bien conocido que la tradición atribuye a Abū Tammām haber compuesto exclusivamente panegíricos.

bramiento o cuando hacen el amor con sus maridos, o de las esposas que considerándose capacitadas para el gobierno discuten con sus esposos, o a las mujeres que se quejan, lloriquean o se lamentan. No se les permitirá realizar imitaciones delante de sus siervas y esclavos, ni tampoco que parodien a los borrachos y a los locos [33]. Pero esto no es todo, por nuestra parte no los dejaríamos representar los oficios de curtidores, zapateros, y otros quehaceres similares; al igual que no se les permite practicar dichos menesteres, tampoco se les puede dejar parodiarlos [347 *r*]. Del mismo modo no es conveniente que se imite el caracoleo de los caballos, rebuzno de los asnos, el murmullo de los ríos, el ruido del mar y el estruendo del trueno, como si todos fuesen un remedo del furor.

Digo, pues, que deben ser suprimidos los poemas que siguiendo la costumbre de los árabes describen estos eventos e imitan cuanto hay de semejante en este género. Por todo ello, no es conveniente que en esta sociedad se permita a los poetas que lo remeden todo; entre otras razones, porque la actividad imitadora sólo es excelente cuando el artista copia de un modo determinado, como en el caso de las artes. En cambio, el remedo de los asuntos ruines o de lo que no debe tolerarse, tanto si es escogido o reprobable, como sucede en la mayoría de los poemas arábigos, es algo innecesario en esta sociedad. Por el contrario, en esta sociedad los poetas sólo deben describir a las mujeres virtuosas y su honradez y, en general, las virtudes morales.

Al igual que a los poetas en esta sociedad sólo les está permitido imitar los acontecimientos dignos, del mismo modo deben obrar los pintores, no debiendo tolerarse preferentemente en esta sociedad la reproducción del vicio [34]. Para la vida honesta, conviene que los niños y los jóvenes no sólo

[33] R., 396.
[34] R., 401b-c.

escuchen buenas palabras, sino que también presencien [341 *v*] mejores representaciones, a fin de que se graven en ellos las buenas acciones, de un modo semejante a quien habita en un lugar saludable recibiendo la benefactora acción de lo que tal produce por medio de finos perfumes, hierbas y cosas similares.

15. *Formación musical.* Esto es, en resumen, lo que refiere Platón a cerca de los relatos por medio de los cuales deben ser educados los guardianes. Después se deberá conocer qué tipo de melodías deben ser utilizadas junto a dichos relatos para educarlos, pues, como ha sido dicho, la melodía que acompaña a una narración está formada por tres elementos[35]: el ritmo, la armonía y la letra de la canción[36]. En cuanto al contenido que tienen dichas melodías [35], antes ya se ha establecido su naturaleza.

Lo que resta de esta explicación es lo referente a las melodías y ritmos convenientes para referida educación. Platón afirma que las melodías utilizan efectos de miedo y horror que no son convenientes, como tampoco son deseables los recitados no cantados de tal tipo. Igualmente no son adecuados los estilos sentimentales que se emplean en las juergas de bebedores y en las bodas, y en general las melodías con muchos cambios temáticos, ya que dichas gentes, los guardianes, no son holgazanes. Para ellos deben ser compuestos dos tipos de géneros; en primer lugar, la forma épica que despierta en el alma el valor y la disciplina en el combate, y en segundo término, el género moral que lleva al espíritu cualquiera de las virtudes que se consideran que pueden conducirles a la calma, sosiego y tranquilidad[37]. La determina-

---

[35] R., 398c-e.

[36] El texto latino traduce *consonnantia, modulatione, orationeque*, pues lo ha interpretado como referido a la poesía.

[37] R., 399.

ción de qué composiciones deban ser corresponde al arte de la música práctica. Sin embargo, Platón las considera en tanto que atribuye a la gente de su época un conocimiento general de la práctica musical, pero esta enseñanza ha decaído en nuestro tiempo; de aquí que no conviene que dejen de utilizarse en la comunidad algunos de los instrumentos aún en uso, como el órgano [38] y otros muchos. Platón ordena que los únicos instrumentos que deban emplearse en la sociedad modelo sean los llamados lira y cítara, agregando que para la música popular puede utilizarse el caramillo [39].

También sucede lo mismo respecto de los ritmos musicales, debiendo escogerse los tipos que no son los peculiares de las cantaoras [40] y de los juerguistas, sino el modo apto para templar el espíritu y cualquier otro adecuado para ello. Dichos ritmos eran conocidos de un modo general en la época de Platón, pero en nuestro tiempo debemos explicarlos. Platón afirma [41] que cuando son elegidos aquéllos cuyo carácter posibilita la adquisición de las virtudes y al mismo tiem-

---

[38] Lerner traduce *tambourinu*, pandero, pero así el texto pierde sentido. En aquellos tiempos se empleaban en al-Andalus la percusión idiofónica del *ŷulŷūl, sīz* y *ṣunnūg* (campanillas, castañuelas y sonajas); la membranofonía del *biṉdayr, duff, ṭabb, girbāl, kabar y nugra* (tambor vasco con sonajas adufe, atabal, tamboril, tambor y gran timbal). La cuerda estaba representada por el *rabāb, ṭumbūr,* *ʿūd, giṭāra, qānūn, kinnara* y *kunira* (rabel, bándola, laúd, guitarra, arpa lira y cítara). El viento contaba con el *būg, sabbāba, ṣurnāy, ṣurnā, mizmār, magrafa, nūra y yarāʿa* (alfogue, aljabela, caramillo, dulzaina, flauta, órgano, flauta grave y flauta de madera). Pedir que se siga empleando el *mizmār* en al-Andalus parece extraño. En cambio es más aceptable la traducción latina, *organum*; posiblemente se tratara del *magrafa*. En este caso sí tiene sentido la observación de Ibn Rušd, que pide que no se abandone su empleo, lo que pese a todo sucedería después. Entre مزمار y مغرفة existen pocas diferencias gráficas si se suprimen los puntos diacríticos.

[39] Se trata de *al-surnay*, término utilizado para traducir la flauta del dios Pan. El traductor o copista hebreo no leyó bien el término árabe.

[40] Literalmente *mujeres*, pero el contexto exige la restricción que he realizado. La traducción *juerguista* es la correcta, como sabe cualquier lector de Ibn Quzmān, que dedicó un *zejel* a Ibn Rušd.

[41] R., 402.

po inician la formación musical, se consigue un mayor dominio de sí mismo, valor, fortaleza de ánimo, gusto por la belleza, buenos pensamientos, amor por la justicia en todas sus formas y repulsa del placer sensual, ya que nada hay de común entre una mente sana y los deleites. Los placeres arrastran hasta la perplejidad, casi a la locura, al hombre de inteligencia aguda, sobre todo si se entrega a ellos en exceso [42]; por ejemplo, el placer sexual, más que ningún otro, conduce al hombre a la enajenación. De aquí que los deleites sensuales no deban mezclarse con la apetencia de la música, salvo con el apetito de la belleza honesta, ya que los placeres suelen ser afines con la deshonestidad del alma y otros vicios [36]. Por tanto, es inadecuado para el amante y el amado si se quieren mutuamente de un modo conveniente [342 *r*], que su afecto se convierta en placer o en algo parecido. Así, en esta sociedad virtuosa deberá promulgarse una norma para que el amor y el afecto entre los guardianes sea semejante al que existe entre padres e hijos. Tal, pues, es el fin al que debe tender la actividad musical.

16. *El modo de la formación física.* A continuación Platón trata de la gimnasia, alimentación y en general de los medios por los cuales se adquieren las rectas virtudes, no las virtudes adecuadas en general a las que se refieren Galeno y otros médicos, sino a las específicas mediante las cuales se alcanza la virtud espiritual correspondiente a la actividad peculiar de los guardianes, es decir: la virtud de la fortaleza [43]. Desde este punto de vista, la gimnasia y la alimentación no sólo proporcionan la salud del cuerpo, sino que también contribuyen a la del alma en el sentido expuesto. Por ejemplo: los simples ejercicios gimnásticos que facilitan la salud corporal, actúan al mismo tiempo sobre la parte irascible del

42 R., 403a-e.
43 R., 410-412a.

alma, contribuyendo a su robustecimiento. De aquí que Platón recomiende que no impartamos desequilibradamente la formación física sin música, o los ejercicios musicales sin gimnasia. El uso de la música sola hace que el espíritu se forme manso y tranquilo, especialmente en quienes son pacíficos y sosegados, sobre todo cuando se utiliza desde la más tierna infancia. Igualmente los ejercicios físicos por sí solos endurecen el alma hasta su más alto grado, haciéndola impermeable al razonamiento persuasivo, y conduciéndola hasta el extremo del solipsismo, como vemos que sucede con los guerreros de temperamento fuerte y con los indisciplinados. Por esto, como dice Platón, dichas dos artes actuarán sobre las partes irascible y racional del alma cuando se impartan combinadas a los aspirantes a guardianes, es decir: si queremos llevarlos al más alto aprecio y amor a sus conciudadanos y mayor vigor contra los extranjeros.

Dice Platón que la gimnasia que deben practicar es la natural, ya que los ejercicios físicos naturales son los más adecuados para el combate [44]. Respecto a la alimentación debemos limitarla a los alimentos naturales que unen a su valor nutritivo el fortalecimiento del cuerpo, por lo que les conviene tanto la carne asada, como las legumbres cocidas con agua, sal y aceite. Si se acostumbraran a otros tipos de comida y no los encontrasen en campaña, les resultaría en extremo grave, por lo que no deben habituarse en sus ejercicios, comidas, bebidas y pasiones anímicas a nada que de llegar a faltarles hiciese que se sintieran mal. Como dice Platón, esta gente necesita la salud como un perro tiene necesidad por encima de todo de una vista y un oído agudos [37]. De aquí que no deban emborracharse, pues a ningún hombre conviene menos la embriaguez que a los guardianes, pues de ese modo cada guardián necesitaría de otro. Por tanto, las bebidas y comidas de ciertos tipos están prohibidas para

44 R., 404.

los ciudadanos de dicha sociedad modelo, y lo mismo las golosinas y cualquier cosa parecida.

17. *El derecho y la medicina señales de la imperfección social.* Por lo general su conducta respecto de la alimentación y de los ejercicios físicos deben ser semejante a la seguida con la música, o sea que sólo utilicen los que son naturales [342 *v*], ya que al igual que la música de sentimientos complejos daña al alma, los deportes complicados enferman el cuerpo y el espíritu. Cuando la falta de contención en la afición a la música y la incontinencia en la comida y la bebida se incrementan en esta sociedad, forzosamente necesitarán de dos ciencias: la jurídica y la médica[45]. Nada hay más indicativo de la mala conducta de los ciudadanos y de la ruindad de sus ideas que el hecho de que tengan necesidad de jueces y médicos, señal cierta de que carecen de cualquier clase de virtud y sólo las cumplen por la fuerza; conforme más necesiten los miembros de dichas ciencias y más honores les rinden, más lejos estarán de la justicia. De aquí que entre las cualidades de dicha sociedad modelo se cuente el no tener necesidad de dichas dos ciencias, ni de juez o médico alguno, y si existiesen sólo coincidirían en el nombre con la medicina y judicatura que se ejercen en las sociedades actuales. Si la alimentación fuera equilibrada en relación con su cantidad, provecho, tiempo y calidad y lo mismo respecto de los ejercicios, es evidente que no necesitarán de ninguno de los tratamientos empleados en nuestro tiempo o en el pasado. Platón precisa que las enfermedades que aparecen en dichas sociedades imperfectas son nuevas, no habiendo sido objeto de atención por los seguidores de Esculapio; los nombres con los que las designaron también son recientes, ya que la causa de estas dolencias es una mala mezcla de los humores, como en el caso de los abcesos, fiebres,

---

[45] R., 405.

etcétera. Todo esto concuerda con lo que hemos explicado y es conforme con mi modo de pensar. Así en dicha sociedad virtuosa sólo son necesarias las terapias externas para las heridas, luxaciones, fracturas y similares.

18. *Papel del médico en la sociedad modelo.* Sin embargo, la sociedad modelo necesitará los médicos para diferenciar a quienes tienen un defecto curable de los que poseen otro incurable [46]. El primero será curado, y al segundo se le dejará morir, aunque existiese la posibilidad de prolongarle la vida mediante la medicación, pero a costa de no poder participar en ninguna de las actividad de la comunidad. Respecto a los disminuidos, Platón sostiene que no conviene darles tratamiento alguno si se les considera verdaderamente incapaces de desarrollar todas sus facultades, debido a que si desaparece la vida de un ser inane desde su nacimiento no hay diferencia entre [38] su precaria existencia y el no existir. Por esto Sócrates prefirió la muerte a la vida cuando comprendió que no le sería posible llevar una vida auténticamente humana en la injusta sociedad de su tiempo [47]. Pues cada uno de los nacidos sólo existe con el fin de vivir como un miembro real de la sociedad, pudiendo participar en ella; si desaparece tal finalidad, la muerte es preferible a la vida.

Por tanto, los médicos deben separar del cuerpo aquellos miembros que están necrosados y cuya eficacia será nula, como los dedos gangrenados y los dientes cariados. Del mismo modo si dejásemos individuos semejantes a dichos miembros enfermos en la sociedad modelo posiblemente causarían el nacimiento de otros deficientes. Se puede comprobar esto con toda claridad observando lo que hacen los artesanos en su trabajo: cuando enferman piden a los médicos que los pur-

---

[46] R., 407d-e, 409-410a.
[47] R., 406.

guen con un laxante, vomitivo o sangría, a fin de reincorporarse rápidamente a su trabajo, y si se los prescriben obedecerán sus órdenes. Pero si les recetan un régimen [343 *r*] que imposibilita sus actividades por un largo tiempo, rehusan el tratamiento, como si calculasen que sus vidas resultarían ya inútiles para la ejecución de las labores que normalmente llevaban a cabo. Los únicos ansiosos de vivir no obstante padecer un defecto crónico son los que huelgan en los corrillos de las calles, como los vagos. En cuanto a los deficientes que pueden vivir pese a ser incurables, pero que en modo alguno pueden ser útiles para la sociedad, unos opinan que deben ser eliminados y otros que podrían ser tolerados; pero no ha lugar para la afirmación de los que quieren cargar su mantenimiento sobre los ciudadanos.

Tal es, pues, lo que conduce a que los médicos sean también necesarios en esta sociedad modelo a saber: la curación de las lesiones traumáticas, y el diagnóstico de las enfermedades crónicas de las que no lo son. También pueden pensarse que son necesarios en dicha sociedad para otro menester: señalar el régimen dietético de acuerdo con la edad, tamaño y constitución de los individuos, en cada tiempo y lugar, lo que alcanza la facultad racional mediante la experiencia. Por esto el médico no será tal, tras haber estudiado la ciencia médica, si no ha conocido perfectamente muchas de las enfermedades y las ha comprobado en otros e incluso en sí mismo, pues experimentando personalmente las dolencias adquiere un conocimiento que no se alcanza cuando las conoce por otros [48].

19. *El juez en la sociedad modelo.* Dicha sociedad modelo necesita también de los jueces para establecer quien posee una perversa condición y es incapaz de corregirse, o sea, de coartar su espíritu malvado, por lo que debe ser

[48] R., 408d-e.

ejecutado[49]; y el que puede ser corregido, que deberá ser castigado. Este saber sólo se alcanza tras de una larga experiencia, porque el conocimiento de las causas de los delitos únicamente se consigue después de haberlos investigado en otros. Uno de sus requisitos previos será que desde el principio su alma no sea perversa, sino virtuosa, debiendo iniciar su formación con la música natural. Su caso no es semejante al del médico, ya que en éste no es perjudicial que haya padecido alguna enfermedad corporal, pero el juez no puede ser un probo jurisconsulto si su espíritu es malvado, ya que un alma perversa no conoce virtud alguna ni a sí misma; la virtuosa, por el contrario, sabe de sí misma y de los vicios de las otras después de una larga experiencia. Por esto es condición indispensable que sea suficientemente maduro, pues los jóvenes sólo conocen lo bueno, cuando han sido educados con la música natural y las narraciones convenientes. Así es como existen en esta sociedad modelo las ciencias jurídicas y médicas.

20. *Condiciones de los gobernantes.* A continuación Platón estudia[50] los criterios para determinar cual convenga ser la condición de quien deba ser el jefe de los guardianes, afirmando que deberá ser elegido entre los más virtuosos, amantes del bien de los ciudadanos y disciplinados, lo que tiene lugar cuando concurran en él diversas condiciones entre las cuales se encuentran: 1.°) Que no cambie de opinión contra su voluntad, lo que debe entenderse de varios modos, como el no dejarse coaccionar por nadie, doblegándose ante el miedo y el dolor, ni por el engaño o la falsedad, rindiéndose ante los apetitos o la negligencia. Pues existen dos tipos de opiniones; unas son falsas, como cuando un hombre se atiene a ellas cuando quiere, como al rechazar el

[49] R., 409-410a.
[50] R., 412c-414a.

mal por así quererlo; otras son verdaderas, así al mantener [343 *v*] sus creencias frente a lo que quiere, como es conducir al bien a otro contra su voluntad que, como hemos dicho, puede coaccionar por medio de la fuerza, del engaño o de la falsedad. Por esto conviene recelar de los cambios de opinión, ya que nunca olvidarán que deben mantener la fe en su obligación de realizar lo más conveniente para la sociedad sin jamás defraudarla. 2.º) Que procure también ser fiel en todos aquellos asuntos en que a veces la opinión puede nacer de la inclinación al placer, y que de igual modo puedan estar condicionados por las amenazas. Cualquiera que posea perfectamente todas estas disposiciones no podrá ser cambiado de opinión, manteniendo su texto como oro purísimo. Tal será el que deba mandar y gobernar la sociedad modelo, debiendo ser honrado en vida, tras de su muerte, en su sepelio y de los restantes modos como los vivos recuerdan a sus difuntos.

Ahora vamos a explicar las otras condiciones que deben poseer los gobernantes, en especial las virtudes éticas y dianoéticas. Indudablemente los jefes de esta sociedad modelo deben ser prudentes, pero su sabiduría debe conciliarse con dichas virtudes y las demás del mejor modo posible, de acuerdo con lo que antes hemos expuesto. Al igual que es posible que alguno de los hijos de los guardianes carezca de la disposición natural para ser guerrero, aunque esto sea poco frecuente, puede ser que el vástago de [40] cualquier otra clase de ciudadanos pueda ser guardián, aunque suela ser muy raro. Esto es debido a que cada una de las clases sólo mantiene relaciones sexuales dentro de su grupo, o sea: los guardianes con otros guerreros e igualmente los agricultores con otros labradores. Como están naturalmente constituidos para la actividad a la que ordinariamente se dedican, la disposición natural de los hijos será la misma de su padre y madre, que naturalmente sólo transmiten lo que caracteriza al ser de uno y otro. Sin embargo, como hemos dicho, referida genera-

ción entre afines puede desarrollarse desordenadamente, y lo que más conduce a ello y es la más importante de las caudas de la destrucción de la sociedad, es que alguien realice una labor para la cual no está naturalmente capacitado.

21. *Origen de las diferencias de clase.* Platón propuso con agudeza un mito que pudiere ser aceptado por la comunidad, tanto por los guardianes como por el resto del pueblo, para disuadirles de cambiar a su descendencia de clase. El mito que les referiremos es el siguiente [51]: «vosotros sois los elegidos y los notables, engendrados en el seno de la tierra con vuestras disposiciones naturales, vuestras armas y las demás cosas, antes de alcanzar la perfección. Cuando estuvisteis completos, la tierra os sacó adelante, siendo una madre para vosotros, y por tanto hermanos entre sí. Vuestra opinión sobre esto debe constituir el fundamento de la comunidad, si alguno la combatiere; dicho principio será como el gran afecto a un hermano nacido de una tierra y una madre comunes. Formáis una sólida asociación de varias clases de ciudadanos, pero hermanos porque ella es vuestra progenitora. Pero cuando Dios os creó se preocupó de que alguno de entre vosotros pudiera ser vuestro jefe, mezclando oro puro al hacerlo existir, y ésta es la razón de que sea el más digno de honra [52]. También creó a quienes pudieran ayudarle, añadiendo plata a su ser: y del mismo modo trató a los labradores y los artesanos dedicados al trabajo, colocando en el ser de unos, hierro [344 *r*], y bronce en el de otros. Así, aunque todos pertenezcáis a un mismo género, habéis sido creados de diferentes disposiciones. Por lo común, la prole de cada uno se os parecerá en el tipo; sin embargo, a veces nacerá plata del oro y oro de la plata, y lo mismo en todas las demás clases de acuerdo con dicha analogía, es decir: del

[51] R., 414c.
[52] R., 415.

oro y la plata podrán nacer bronce y viceversa. Dios ordenó a los gobernantes que nada deberían cuidar más que la formación de vuestros hijos, vigilando sus disposiciones naturales y discerniendo sus ingenios».

»Así, si de las clases de los gobernantes y de los guardianes naciese un hijo de bronce, no le permitirán que se mezcle con los otros muchachos, sino antes bien lo corregirán mediante la corrección adecuada a su naturaleza, y después lo mandarán con los artesanos y labradores. Si sucediera que naciese de estos últimos oro o plata, lo honrarán y lo considerarán conveniente y apropiado para ser gobernante. Esto deberá hacerse para cuidar la comunidad, ya que [41] el Profeta anunció [53] que la ruina de esta sociedad sólo sobrevendría cuando el jefe que la rigiese fuese de las clases de hierro o de bronce». Este mito deberá transmitirse a los jóvenes mediante los relatos cantados, del modo como se les enseñan otras historias.

22. *De la vivienda y propiedades de los guardianes.* Tras terminar lo anterior, Platón afirma que el lugar más conveniente para el alojamiento de los gobernantes y guardianes de la comunidad debe estar situado en la parte más alta de la ciudad, para observar a los que no cumplan las leyes y castigarlos, así como para ver a los enemigos exteriores que pudiesen invadirla, a fin de expulsarlos, perseguirlos y vencerlos. Después de haber indicado el lugar que debieran habitar, se ocupa de si los guardianes deben poseer algo que los pueda distinguir del resto de los ciudadanos por su alojamiento o algo parecido.

A este propósito Platón dice [54] que nada resulta peor para los pastores que si los perros que han sido usados para guar-

---

[53] Ibn Rušd adapta el texto de Platón a las condiciones del mundo islámico, convirtiendo al *oráculo* en *profeta.*

[54] R., 416.

dar lo que quieren, pierden dicha condición por causa del hambre, miedo o cualquier otro mal hábito, dedicándose a atacar y dañar al ganado, convirtiéndose en lo contrario que deben ser: de perros en lobos. Lo mismo resultaría con los guardianes, a saber: que nada sería más reprobable que poseyesen una disposición que forzosamente les condujera a maltratar a los ciudadanos, sobre todo teniendo en cuenta que poseen mayor fuerza y poder que el resto de aquéllos. De ahí que, ante todo, deban extremarse las precauciones respecto de los que poseen la fuerza.

Esto ya fue señalado en el caso de los poderosos que se apoderan de las comunidades tras la muerte del tirano que las había sojuzgado, tomándolas como un predio y devorándolas. De aquí que, en el caso de los guardianes, por encima de todo, debamos ser muy cautelosos, especialmente de que posean una disposición natural por la que gusten ser buenos guardianes, o dejar de serlo totalmente. Puede comprenderse fácilmente que ninguno debe poseer propiedad alguna, ni siquiera la vivienda, los útiles, ni objeto alguno; pero tendrán derecho a que los demás ciudadanos les proporcionen lo suficiente para alimentarse y vestirse. No necesitan en absoluto ni oro ni plata, pero podremos decirles: «en su lugar lleváis en vuestras almas algo divino que Dios os ha dado, por lo cual no tenéis necesidad de dinero [344 *v*], que tantos perjuicios trae a otros. No permitáis que el tesoro de la virtud que habéis recibido se mezcle con el oro de los mortales, pues el dinero del vulgo se utiliza frecuentemente para fines ilícitos, mientras el vuestro es puro oro finísimo. No podéis disponer de oro [42], plata, ni abastos bajo el techo de las casas, ni los buscaréis, ni beberéis en copas de plata y oro»[55].

La adquisición de bienes es perjudicial para los guardianes, pues si adquieren tierras, casas y dinero cada uno de-

[55] R., 417.

searía apropiárselos, y querrían separarse de los demás ciudadanos para acumular tanta riqueza como pudieran. Así se convertirían en enemigos de aquéllos y los odiarían, y del mismo modo entre sí. La mayoría de las veces no combatirían en defensa de los ciudadanos, sino por sus propias riquezas; y por lo común lo que ocurriría en sus relaciones con los demás convecinos y entre sí —enemistad, odio y engaño mutuo—, sería semejante a lo que acontece entre los habitantes de estas sociedades de nuestro tiempo. A veces esta es la causa de que se levanten contra los ciudadanos y los atropellen. Por lo común estos últimos los considerarán como enemigos, y aquéllos los temerán como se recela del enemigo, y acabarán combatiéndoles; o darán lugar a una guerra coyuntural, pero en provecho de sus vidas y haciendas, no de las comunes. Si el enemigo les ataca y son capaces de socorrer a los ciudadanos, las tropas corrompidas por el dinero, lo harán siempre que puedan imponerles un impuesto para espoliarles. Así, los bienes obstaculizan el cometido de los guardianes, y si estos luchan en razón de sus propiedades, la defensa de los ciudadanos será accidental. Combatirán cuando sus bienes lo exijan y evitarán las guerras que no les interesen. Tal es lo que inevitablemente acontece cuando los guardianes poseen propiedades. Por todo ello, si queremos que los guardianes sean los mejores, es necesario que no posean absolutamente nada.

Incluso si la posesión de bienes y la opulencia constituyesen una virtud no sería necesario que los guardianes fuesen ricos, pues no deseamos tan sólo que sean simplemente virtuosos, sino llenos de virtudes en tanto que guardianes. Podéis suponer que alguno dijese: *habéis prohibido a estas gentes las cosas mejores al hacerlos servidores del gobierno de la comunidad, convirtiéndolos,* como dice Platón, *en siervos que nada poseen*[56]. Pero esto sería como si alguien di-

[56] R., 419-420.

jese a un pintor que ha dibujado la imagen de un hombre: *no has empleado el más noble de los colores en la parte mejor, ya que siendo los ojos los miembros más nobles, estabas obligado a pintarlos con la pintura mejor que es el púrpura y no el negro*. Esto es una majadería, porque no se trata simplemente de la bella apariencia del ojo, sino de representar la función ocular [345 *r*]. Y tal es el caso de los guardianes [57]: no ha lugar a que pretendamos que tengan las cosas más nobles, suponiendo que la riqueza fuese una virtud, sino lo que les corresponde por su condición de guardianes [43], que es la plena felicidad [58].

23. *Nadie debe poseer bienes privados.* Es evidente que los guardianes no deban poseer bien alguno, pero conviene considerar el caso de los miembros de la sociedad modelo que son artesanos y obreros [59]. ¿Debe autorizárseles la posesión plena de los salarios que perciben por su trabajo y que con ellos adquieran propiedades? En este caso el principio es idéntico al del otro, pues no hay duda de que nada hay más dañino para esta sociedad que la aparición de la pobreza y de la riqueza. Siempre que se permita a los artesanos la adquisición de bienes por medio del fruto de su trabajo, el fin de su labor será la posesión y la consiguiente obtención de riqueza. Su utilidad para los ciudadanos sería estrictamente accidental, y su trabajo no se realizaría con el fin propio, sino con afán de lucro. Así pues, con frecuencia errarían respecto de su auténtica finalidad, a saber, el servicio a los ciudadanos. Cuando alcanzasen holgura económica, despreciarían su trabajo hasta el extremo de rechazarlo, convirtiéndose en artesanos ociosos; y cuando necesitasen herra-

---

[57] R., 421b-c.

[58] La traducción latina completa mejor la idea; por eso hemos incluido la última frase.

[59] R., 421d-e.

mientras y otras cosas para su labor les resultarían muy caras, y su trabajo sería malo. Teniendo, pués, en cuenta lo que hemos descrito, Platón mantiene que en la sociedad modelo no debe permitírsele a nadie en concreto que tenga bienes para adquirir y utilizar del modo como desee. Por tanto, no se efectuarán transiciones con oro y plata, ni serán necesarios en dicha sociedad.

24. *Sobre la moneda.* Como ha sido explicado en la *Exposición de la Ética nicomaquea*, el oro y la plata sólo se necesitarán en dichas comunidades debido a las dificultades comerciales, sirviendo también como medio de cambio entre los diversos objetos, para que pueda establecerse una paridad en las transacciones entre cosas de diferente valor[60]. Un caso de obstáculo en el comercio, por ejemplo, sería cuando un granjero necesitase adquirir un arado de hierro a cambio del cual sólo podría entregar alimentos. Pero si el herrero no tiene necesidad de comida sino de, pongamos por caso, ropa, o algo por el estilo, no podría realizarse la transacción. Se necesita, pues, establecer algo que potencialmente represente el valor de todas las cosas, de tal modo que el labrador se lo dé al herrero y reciba a cambio el arado de hierro, y el forjador podrá conseguir así lo que necesitaba, y lo mismo los demás ciudadanos. El agricultor cultivará los alimentos necesarios para él y para los demás ciudadanos; el herrero fabricará cuantos instrumentos deseen, y de un modo semejante los tejedores, albañiles, etc. La sociedad deberá tener una moneda para pagar todos los instrumentos y avituallamientos, debiendo distribuirse entre los ciudadanos de acuerdo con las necesidades de cada uno. Esto respecto a las artes necesarias en concreto, no en cuanto a los oficios superfluos cuya sola finalidad es el placer, como los de perfumista, pintor, escultor [345 *v*], joyero y otros tantos que hay

[60] E.N., 5, 5, 1133a(19)-1133b(28).

en dichas sociedades imperfectas. Pero es evidente que aquellos otros menesteres imprescindibles para nada necesitarán de dinares y dirhemes.

25. *El número de artesanos debe ser adecuado a las necesidades sociales.* Tampoco el número de artesanos en esta sociedad modelo debe ser arbitrario, de tal modo que a veces aumenten demasiado y otras disminuyan en exceso, como vemos que sucede con los barberos [61] y otros menestrales en estas comunidades imperfectas. Cuando los oficios tengan utilidad para todos los ciudadanos deben contarse con un número suficiente de artesanos, como acontece en la agricultura y en la industria textil; pero cuando un menester sólo sea imprescindible para un tipo exclusivo de gente, solamente debe existir un número adecuado de menestrales, como en el oficio de talabartero. De aquí que ninguno de los miembros de esta sociedad modelo deba engendrar con quien desee y cuanto quiera, sino de acuerdo con un cupo establecido, a fin de procurar que se mantenga el número adecuado para la sociedad, como anteriormente ha sido fijado al hablar de la procreación entre los guardianes.

26. *De la guerra entre pueblos ricos y pobres.* Tras de haber aclarado que en esta sociedad modelo no debe utilizarse el oro y la plata como bienes, se presenta una duda respecto a la guerra con otras comunidades caracterizadas por su riqueza y poderío [62]. Dice Platón que a veces será necesario destruirlas, pues cuando se trata de este asunto resulta evidente que sucede lo contrario de lo que se piensa, ya que debido a la riqueza y a la prosperidad quienes las poseen

[61] El tema de los barberos es un tópico en la literatura islámica, pero los textos andalusíes permiten afirmar que en la realidad tal profesión se prestaba a la tertulia y el comadreo.
[62] R., 422.

son indisciplinados, inclinados a menospreciar el estudio y la formación militar. Y cuando los guerreros surgen del modo como antes hemos establecido y alcanzan su condición bélica, poseyendo también una naturaleza adecuada a ello, su posición frente a la riqueza y la prosperidad es como la del lobo ante un rebaño bien cebado; por lo cual puede ser que luchen contra quienes les duplican o triplican en número. Esto podéis observarlo en las comunidades crecidas en el desierto que son tan pendencieras como pobres, y que rápidamente subyugan a las sociedades pacíficas y prósperas, como sucedió con el emir de los árabes frente al rey de Persia[63]. También cuando luchan referidas comunidades pueden combatir contra una sociedad, pero si luchasen contra dos, sería aún más fácil, pues enviarían su embajada a una de las dos comunidades con el ruego y encargo de decirle: *nosotros no queremos ni oro ni plata, ya que no nos lo permite nuestra ley, pero a vosotros sí os está autorizado. Venid, pues, y luchad a nuestro lado, pues no tocaremos sus bienes y sus posesiones*. De este modo rápidamente se hacen amigos de cualquier pueblo y pactan con él.

Alguno podría decir que acaso los miembros de esta comunidad que tiene poder, una vez que se han enriquecido y se han hecho con el botín, puedan estar dispuestos a combatir a la sociedad pobre. Pero no sucede como pudiera creerse, ya que para esto sólo está capacitada la sociedad que he-

[63] En un sentido, este texto anuncia ya la idea de Ibn Jaldūn: sólo los rebeldes beduinos del desierto poseen fuerza y poder para la conquista; en otro, da una versión muy anti-árabe y poco islámica de la conquista de la Persia sasánida en tiempos del segundo califa *rāšidūn*. 'Umar (14/636-21/642). La explicación común era la de la *ŷihād* contra un pueblo infiel, culminada victoriosamente no sólo por la ayuda de Dios, sino por la mayor cohesión social *('aṣabiyya)* y la mejor técnica militar, lo que fue cierto. Ibn Rušd lo atribuye a la fuerza guerrera y al espíritu de rapiña de los árabes pobres contra los ricos persas. El texto hebreo obliga a traducir en los dos casos por «rey», *malik*, pero aun empleando en el primer caso el término *emir*, como he preferido, sorprende que Ibn Rušd llame así al segundo califa *rāšidūn*.

mos considerado como constitutivamente fuerte [45]. Las restantes comunidades, que son muchas, a pesar de que sus moradas [346 *r*] estén en un lugar adecuado, su política está regida por el interés del gobierno tribal, más que dicha administración por el bien de la sociedad, en tanto que se trata de una simple comunidad que lo es accidentalmente [64]. En el caso de la sociedad virtuosa y de sus partes, sucede como respecto al conjunto del cuerpo. Por ejemplo, la mano y el pie sólo existen en razón del cuerpo y no éste por causa de sus miembros. Por el contrario en dichas comunidades imperfectas, a veces, su estructura social total es el resultado de la imposición para mantener al clan gobernante. Esto es evidente para quien algo sabe de esta ciencia.

Como dice Platón, generalmente dichas sociedades empezarán por ser dos, la comunidad de la pobreza y la de la riqueza; después nacerán de ellas otras varias [65]. Si sucediese que los miembros pobres de dicha sociedad llegase a conseguir riquezas, entonces estallaría la guerra contra una de las dos sociedades ignorantes, y fuese la que fuera la agresora habría guerra en ambas.

27. *Dimensiones de la sociedad modelo*. De aquí que esta sociedad modelo la concebimos desde su nacimiento siendo fuerte por su adecuado tamaño y dueña de un gran poderío, a pesar de que, como dice Platón, sólo tenga mil guardianes. Como es sabido, veinte hombres libres son capaces de vencer a doscientos mercenarios. Pero aunque esta comunidad no tenga un determinado tipo de tamaño, sin embargo, la sociedad virtuosa correspondiente no debe ser tan pe-

---

[64] El texto procede de la *República*, pero Ibn Rušd lo matiza de acuerdo con la situación de su tiempo y del mundo islámico, por lo que resulta muy crítico al considerar a todos los gobiernos tribales como comunidades de interés y no naturales.

[65] R., 423c-e.

queña que cualquier pueblo pueda vencerla, ni tan grande que resulte muy difícil ararla, sembrarla, etc.

Dice Platón que los gobernantes deben fijar la extensión de esta comunidad, así como su mayor o menor tamaño, por ejemplo, estableciendo el número de guardianes y la proporción de todos y cada uno de los gremios artesanales. Sucede con esta sociedad como en el caso de los seres naturales. Las acciones naturales no puede ser perfectamente realizadas si se hacen en una escala de reducidas dimensiones, como se refiere en los cuentos de hombres que miden un palmo o un codo de altura, o en otro de extraordinario tamaño, como se cuenta de gentes de antaño que alcanzaban seis pies de altura. Por el contrario, y poco más o menos, la escala conveniente es la adecuada a la mayoría de la población, lo que sucede no sólo en las cosas naturales, sino también en las artificiales, ya que no tiene sentido una medida que resulte inadecuada para lo que debía medir. Así, cuando la medida es la conveniente, la música resulta armoniosa[66].

Pero salta aquí una pregunta: ¿qué extensión debería tener esta sociedad y cuál [46] sería el número adecuado de guardianes? Sabemos que esto varía con el tiempo, el lugar y los pueblos de que se trate, ya que su realización y la conservación de su buen estado recae sobre la facultad del pensamiento político, es decir, que se trata de una potencia empírica que enfoca aquellos problemas generales del modo como se plantean concretamente. Platón considera que basta con que los guardianes de esta sociedad alcancen un millar de guerreros, ateniéndose a aquel tiempo y de acuerdo con las naciones que la rodeaban. Galeno no está de acuerdo con esto, suponiendo que si Platón hubiese vivido en nuestro

---

[66] La última frase no aparece en el texto hebreo; la tomo del latino por su congruencia.

tiempo se hubiera dado cuenta del absurdo; pero estaba pensando en la fuerza del imperio existente en su tiempo.

Debe tenerse en cuenta que Platón no dijo que tal número de mil guerreros debiera ser inalterable como otros principios generales aquí mencionados; lo dijo tan sólo respecto a su tiempo [346 *v*] y a su nación, es decir, de los griegos. Se dirá que ¿cómo no advertimos que dicha sociedad no estaría preparada para poder combatir con todos los pueblos del mundo, como hubiera debido verlo Platón? Mas acaso pueda señalarse que Platón consideraba que una sociedad determinada solamente debería reunir lo que le correspondía como tal comunidad concreta. Por lo demás, otras sociedades podrían derivarse de esta sociedad modelo de acuerdo con su peculiar tamaño; y, por tanto, también el tamaño adecuado variaría según los lugares; por esto a cada una de las sociedades virtuosas conviene un territorio limitado. Sin embargo, si tales comunidades deben serlo en un número ilimitado, la razón de esta opinión debe proceder de las características propias de los climas y de los pueblos. A esto alude el dicho del Legislador: *he establecido esto para el rojo y para el blanco*. Si esta fuese la opinión correcta, no sería la de Platón; es empero, la opinión de Aristóteles, y es indudablemente cierta.

28. *Valor relativo de las normas consuetudinarias*. Dice Platón que una orden terminante como la de esta disposición, a saber, que este tipo de sociedad tuviese un tamaño limitado, es menos relevante que lo que antes ha sido regulado[67]: que conviene que los hijos de los guardianes nacidos con una disposición inferior lleven una señal de bronce para distinguirlos de los otros, y que una marca de oro o plata señale a los procedentes de otras clases. Se ordena

[67] R., 423c-e.

esto para que los descendientes de los ciudadanos formen unidades naturales, puesto que a cada uno de los hombres le corresponde en esta sociedad una tarea concreta, que es el trabajo que le conviene por naturaleza. Por lo general, todas estas órdenes y disposiciones que se observan en el derecho, y otras que mencionaremos más adelante acerca de las relaciones sexuales, procreación, etcétera, no son grandes cuestiones que preocupen a estas gentes, sólo son asuntos corrientes si están preparados por la buena educación a la que ya nos hemos referido, es decir, la musical y la gimnasia [47]. De aquí que convenga extremar las precauciones a la hora de realizar cualquier innovación en los tipos de música que tradicionalmente se emplean [68], pues si tal sucediere, el daño podría transmitirse a la sociedad, sin que nadie lo advirtiera, y aquélla no llegaría a apaciguar y calmar las disposiciones del alma, y si así continuase al final conduciría a la destrucción de la ley y de las normas.

Es evidente esto para aquellas gentes que crecen bajo tales normas y leyes generales, llegando por su propio esfuerzo a muchas normas particulares y a excelentes costumbres, tales como honrar a los padres, ser respetuosos con los mayores, y otras reglas prácticas similares a éstas [69]. Por tanto, no es adecuado elevar a normas genéricas a dichas costumbres internas. Si las leyes generales están firmemente establecidas, por su propio peso llevan al ciudadano con toda facilidad hacia aquellas reglas particulares, y por ello mismo los inclinan hacia lo que les ha sido inculcando por la educación, como los impulsa la naturaleza; si los tales fueran buenos tenderán al bien y si fuesen malos, al mal.

Cualquiera que intente establecer estas normas particulares [347 *r*] sin haber establecido previamente las generales, como les ha sucedido a muchos legisladores, ciertamente es-

---

[68] R., 424.
[69] R., 425.

tá en la situación de un médico que prescriba un buen tratamiento a personas enfermas que al no refrenar sus deseos de comer, beber y tener relaciones sexuales, son incapaces de recibir beneficio alguno de los remedios que se les aplican [70]. De aquí que si alguien se esfuerza en establecer unas normas particulares con tanto ahinco que no pare en su tarea de desarrollar su empeño a lo largo de toda su vida, creyendo estar seguro de que lo conseguirá, y piensa que con ésto ha alcanzado su propósito, sin embargo, no podrá conseguirlo, como se ha visto en el caso de muchos legisladores cuyos propósitos han llegado hasta nosotros. Como dice Platón, este tipo de esfuerzo para encauzar estas sociedades, sería igual que cortar una de las cabezas de la hidra, lo que resulta inútil, ya que seguirá lanzando su veneno por las restantes.

Por tanto y en primer lugar, de unas normas generales como éstas, sólo se debe afirmar lo que antes se ha dicho, y sobre lo que volveremos a hablar en este libro.

Así, Platón afirma [71] que respecto a las normas establecidas acerca de los santuarios, plegarias, sacrificios y ofrendas, que han quedado acuñadas en las almas del pueblo, y el culto a Dios y los ángeles, debemos dejarlo tal como Dios, ¡ensalzado sea!, lo ha ordenado por medio de la profecía; y pienso por ello que tal es el divino designio, y que cualquiera que sean en dichas sociedades, debemos aceptarlas tal cual, porque son, por así decirlo, comunes a todas las leyes religiosas y a las normas consuetudinarias [72].

---

[70] R., 426.

[71] R., 427a-c.

[72] Ibn Rušd ha reelaborado el texto referente al oráculo délfico, haciendo una lectura racionalista del contexto islámico. O sea, piensa que si existen tales cultos populares es por permisión divina; por tanto, deben aceptárseles, pero sin más crítica, pues de uno u otro modo aparecen en todos los pueblos.

Platón, al comienzo de este libro, ha realizado una investigación acerca de la justicia, refutando lo que se entendía por lo justo en las opiniones generalmente aceptadas en aquel tiempo, prometiendo, en primer lugar, enseñar tanto lo que fuese la naturaleza de [48] la justicia en la sociedad, como mostrar el carácter de lo justo en cada alma concreta, pues tal condición aparece con mayor claridad en una comunidad. Así dice: un ejemplo de esto podría ser si un individuo concreto ordenase la lectura de una escritura de letras pequeñas desde lejos, y conociésemos que el mismo libro con letras grandes lo tuviese guardado en otro lugar; pensaríamos, pues, que sería justo que primero nos guiásemos por dicho libro de caracteres grandes, leyéndolo en primer lugar; tras de haberlo entendido, nos sería posible leer con facilidad el libro de tipos de escritura pequeña [73]. Lo mismo sucede con el caso de la justicia en la sociedad y en un alma individual. Si, como se ha dicho, conocemos previamente la naturaleza de la justicia por medio de su definición, ahora podemos iniciar su desarrollo en la sociedad justa.

29. *La prudencia.* Al llegar a este punto en la *República*, Platón quiere mostrar la naturaleza de la justicia de tal modo que pueda ser claramente percibido por medio de lo que expondré acerca de la vida ciudadana. Parece, pues, evidente que dicha comunidad debe ser prudente, valerosa, moderada y justa. Empezará, pues, con la sabiduría, diciendo que es evidente que esta sociedad debe ser sabia y poseedora de conocimientos para que pueda alcanzar una comprensión prudente de las leyes y normas aconsejables, de las que haremos de nuevo mención. El buen gobierno [347 *v*] y el buen consejo son sin duda un modo de saber; pero no podemos decir que la mejor administración y el correcto asesoramien-

[73] R., 427d-e-368d-e.

to de dicha sociedad estén fundados en su conocimiento de ciertas artes prácticas, como la agricultura, la carpintería y otras. En este caso la sociedad deberá tener un saber específico para conocer lo antes señalado. Es evidente que esta ciencia sólo puede perfeccionarse por medio del conocimiento del fin último del hombre, cuando su gobierno se ejerza en tal sentido. También parece claro que sólo podemos percibir el fin último del hombre por medio de las ciencias teóricas. Luego esta sociedad necesariamente se manifiesta como sabia en dos clases simultáneas de conocimientos, a saber: el teórico y el práctico.

El grupo de ciudadanos en los cuales la sabiduría se desarrolla es la más pequeña de sus clases, o sea: la de los filósofos; y esto acontece porque sus naturalezas suelen estar menos atareadas que las de los dedicados a las artes prácticas. Es evidente que esta sabiduría debe tenerla firmemente el que rija la sociedad y la gobierne. Por tanto, la jefatura de esta sociedad corresponde necesariamente a los sabios. Hemos expuesto, pues, todo cuanto conviene saber para que la prudencia se desarrolle en esta sociedad y en sus partes [49].

30. *La fortaleza*. En cuanto a la fortaleza peculiar de esta sociedad debe residir en el mantenimiento de las ideas antes expuestas, su desarrollo y su salvaguarda en las naturalezas de todos los ciudadanos en cualquier caso de presión y de flaqueza [74]. Por *presión* quiero decir el miedo y el temor, y por *flaqueza* las pasiones. Es claro que las gentes de esta clase sólo poseerán tal carácter si les inculcamos el modo de ser antes mencionado y lo realizamos por medio de dichos aprendizajes, a saber: el musical y el gimnástico. Cuando hayan alcanzado referido modo de ser será difícil que el temor o las pasiones hagan flaquear las ideas de sus almas. Pe-

---

[74] R., 429c-d y 430.

ro si por el contrario, hubiesen sido formados con las imágenes de referidos temores y pasiones, sería fácil que aquellas ideas mudarán y cambiasen.

Un ejemplo de ello es, al decir de Platón, el de los tintoreros: cuando quieren teñir de púrpura alguna prenda coloreada, el primer color que dan a la ropa es el blanco; y tras numerosas manipulaciones la preparan para que pueda recibir el colorido del mejor modo posible, de tal modo que cuando reciba el tinte y se seque no sea posible quitarlo mediante el lavado ni el enjabonado. En cuanto a las prendas que no son preparadas de tal modo, su color desaparecerá cuando sean lavadas con cualquier detergente. Lo mismo sucede en el caso de los guardianes; si no son formados con el tipo de educación que hemos señalado y sus naturalezas no son bien elegidas, sin duda alguna sus ideas podrán ser borradas de su alma y como el color se perderán, pues el placer, lo mismo que el temor y el miedo, son los más fuertes corruptores de las virtudes y sus más efectivos erradicadores.

Queda, pues, evidente en qué clase de esta sociedad se asienta y funda dicha virtud, es decir, la fortaleza, pues sólo puede arraigar en ella por medio de aquellos individuos que hemos elegido como guardianes y que hemos destinado al mantenimiento de referida clase [75]. Es evidente, pues, que las sociedades no pueden ser llamadas fuertes o débiles, sea en todos sus grupos o sólo en una [348 *r*] clase, a saber, la plutocrática o la artesana, sino exclusivamente en razón de la clase de los guardianes. Hemos, pues, descrito lo que sea esta virtud y a que grupo de la sociedad pertenece. Debemos hablar ahora de las dos restantes virtudes llamadas templanza y justicia, de lo que sean y de a qué parte de la sociedad deben estar adscritas [76].

---

75 R., 429b y d.
76 R., 430d-e.

31. *La templanza.* Diremos que la templanza es el equilibrio en la comida, bebida y sexo. El moderado es el individuo que por sí mismo puede seguir un término medio; y por esto se ha dicho que la templanza es algo que el alma adquiere y desarrolla frente a los placeres y el deseo. Por esto se dice que el moderado posee mayor poder y fuerza que la propia. Esta capacidad, sabiendo que el hombre posee una parte noble, a saber, la razón, y una parte ruin, o sea, el alma concupiscible, si lo noble tiene mayor poder y fuerza que lo bajo y somete a éste, hará que entonces se diga que este hombre parece más fuerte que lo que realmente es[77]. Pero si se inclina por lo ruin, sea por causa de la educación o por otra cosa, se dirá que es más débil y licencioso que lo que es en realidad [50].

Así pues, parece evidente que la sociedad modelo tendrá mayor poder que otras y más fuerza que la propia, y que esta virtud conviene tanto a un grupo concreto de los ciudadanos, los gobernantes, como a la multitud en general, pues ninguna actividad concreta del hombre puede ser dominada sino por la templaza. En este caso no sucede como en los de la sabiduría y de la fortaleza, que corresponden a un grupo determinado, por el contrario esta virtud de la templanza debe desarrollarse en toda la sociedad, transmitiéndose a la totalidad desde la infancia y de un modo común, o sea, para todos, debiendo ser rechazado lo contrario[78]. Hemos dicho, pues, de qué modo pertenece la templanza a la sociedad. Siendo cuatro las virtudes, ahora debemos exponer el desarrollo de la mencionada al comienzo, a saber, la justicia.

32. *La justicia.* Decimos, por tanto, que en esta comunidad, la equidad, así como la prudencia que es obra de la

---

[77] R., 431.
[78] R., 432a-b.

justicia, son simplemente lo que antes referimos respecto al gobierno de dicha sociedad. Porque, como ya afirmamos, conviene que cada hombre concreto se dedique en esta comunidad a una sola de las actividades sociales, a saber: el quehacer para el que se halle mejor dotado por la naturaleza. Esta es la equidad que confiere a la sociedad el poder conservarse y mantenerse mientras perduren sus principos y existan las fuerzas de las que acabamos de hablar. Tal sucede cuando los gobernantes y los súbditos están de acuerdo por propia convicción en mantener las normas establecidas, que deben estar arraigadas en jóvenes y mujeres, esclavos y libres, dirigentes y masas, y en general en todas sus partes; así cada uno podrá ejercer la aptitud acorde con su naturaleza y no se entretendrá en lo que no le corresponde. De este modo, dicha sociedad poseerá una estructura interna justa, porque en ella la equidad consistirá ante todo en que cada uno de sus ciudadanos haga tan sólo aquello para lo cual está dotado [348 *v*]. En esto consiste la justicia política, como la perversión social, que es causa de la injusticia, no es otra cosa que el hecho de que sus ciudadanos se consagren a más de una ocupación pasando de un menester a otro, de un oficio a otro, de una categoría a otra [79]. A pesar de que no resulte perjudicial a la sociedad en el caso de las artes prácticas, su daño empero es evidente en el trasiego de una clase a otra, así, cuando alguien que es comerciante o rico pasa por dichas cualidades, sea a la clase de los guardianes, y sobre todo si el militar accede al grupo de los gobernantes, lo que resulta muy nocivo, como puede comprobarse en nuestras comunidades [80]. Os he aclarado, pues [51] lo que suce-

[79] R., 434.

[80] La crítica del poder militar en al-Andalus es muy vieja, posiblemente desde los tiempos de Almanzor. Ibn Ḥazm, que presenció el saqueo de Córdoba, incluida su casa, y la destrucción de Medina Azahara por los mercenarios bereberes del presunto califa Sulaymān, ya la anuncia. Ibn Rušd la reitera varias veces.

de en estas sociedades, y basándome en ello también lo que es la justicia que se extiende por todas las partes de esta sociedad.

Al terminar Platón la exposición del carácter de la justicia en la sociedad, se plantea el mismo tema en el alma individual. Si se da una coincidencia con lo dicho respecto de la comunidad, entonces será correcto; si no se diera, en este caso habría que reconsiderar lo especificado en dicha sociedad. Si se trata solamente de una diferencia en más o menos, se tratará de una clase única, pues en nadie se dará nada contrario a lo que es en otros[81]. Por tanto, todo lo que sea justo y equitativo en el alma individual lo es también en la sociedad concreta.

33. *Equilibrio social e individual.* Afirma Platón que, como antes se dijo, la equidad social consiste en el equilibrio de cada una de las tres naturalezas, a saber: la racional, la irascible y la concupiscible, actuando en la debida forma y en el tiempo oportuno, y en relación con esto llamamos a una sociedad prudente, valerosa y templada. Como estas tres condiciones existen en el alma individual, sólo hay dominio de sí mismo y justicia en dicho espíritu cuando las referidas facultades estén ordenadas del mismo modo que lo están en la comunidad; así, la cogitativa debe mandar sobre las otras facultades, y estas quedarán sometidas a aquélla. Y resulta evidente que si dicha facultades no existen en el alma, tampoco se darán en la sociedad, ya que tales cosas sólo existen en los hombres.

Como se ha especificado en los libros físicos, en nosotros existen dos facultades opuestas: una es la cogitativa, la otra el apetito, lo que se manifiesta en tanto podemos desear algo, pero no llegamos a consumarlo[82]. El apetito de un la-

---

[81] R., 435.

[82] R., 439d-442a.

do es deseo y de otro fortaleza; es conocido que la fortaleza lucha contra el deseo, dominándolo como si fuese el instrumento de control mediante el cual la razón gobierna. Por esto frecuentemente resistimos con fuerza la ciega atracción de los deseos. Y si todo esto es tal como lo hemos descrito, dichas tres facultades existirán en el alma individual del mismo modo como se dan en una comunidad concreta; más aún: la razón de su existencia social es la misma que tiene en el alma individual. La justicia y la equidad en un alma concreta consisten en que cada una de sus partes actúe de forma adecuada, como sucede en la sociedad ideal. La parte racional regirá porque es sabia y está ayudada por toda el alma, la parte irascible porque es obediente y está sometida a aquella otra y alumbrada por ella para luchar con la parte concupiscible.

La armonía del alma individual se perfecciona por medio de la música y la gimnasia [349 *r*]. Mediante la gimnasia [52] se desarolla la fortaleza del alma irascible gracias al valor, mientras que la música la modera sometiéndola a la razón. Y si estas dos partes operan de este modo, actuarán sobre las demás disciplinándolas. Precisamente un sujeto concreto es llamado *prudente* por la misma causa que se denomina sabia a dicha sociedad ideal, y los términos *fortaleza* y *templanza* se predican en el mismo sentido respectivamente. El individuo valeroso es quien respeta siempre lo que la razón le ordena y manda [83]; y entiendo por *siempre* los tiempos de miedo, aflicción y apetito; así hemos definido anteriormente la fortaleza política. Del mismo modo el individuo prudente es aquel cuya parte racional rige siempre a las demás partes, como sucede en el caso de esta sociedad ideal; y la templanza individual se corresponde con la moderación de la comunidad perfecta. Así pues, el individuo troquela-

---

83 R., 442c-d.

do con la naturaleza de esta sociedad ideal será tanto más virtuoso conforme lo sea dicha comunidad.

Habiéndose establecido que la equidad y la justicia en el alma individual son semejantes a la equidad y la justicia en la sociedad, resultará que el dolo y la injusticia en los individuos concretos son idénticos al delito y la injusticia en las sociedades ignorantes, pues lo que sucede es que una facultad distinta de la racional, que es la que debe regir y gobernar adecuadamente sobre las demás, actúa como directora, sea regidora la irascible o la concupiscible[84]. En esto sucede lo mismo que en el caso de la salud y de la enfermedad corporal; la salud consiste precisamente en el equilibrio humoral y su control natural, la enfermedad es tan sólo un desarrollo y desgobierno contranatural. Así sucede también en el alma; su salud consiste en estar regida por la razón, y su enfermedad en que alguna otra de sus partes gobierna frente a aquélla. Por esto, la virtud es un tipo de salud y belleza, y el vicio una clase de enfermedad; siendo la salud única, la virtud es una, como también lo es la sociedad virtuosa. Los vicios, por el contrario, son muchos y variados, al igual que las enfermedades que son numerosas y distintas[85]. Por tanto, las sociedades ignorantes serán diferentes y varias, aunque se compendien en cuatro grupos, de acuerdo con lo que Platón dirá después. El gobierno virtuoso recibe dos denominaciones: una es la monarquía, cuando el que gobierna es uno sólo, y la segunda la aristocracia, cuando existe más de un jefe.

34. *De la condición de la mujer.* Habiendo, pues, terminado el estatuto correspondiente a las diversas clases de virtudes que existen en dicha sociedad perfecta, vuelve Platón a lo referente a los guardianes, especialmente en lo con-

---

[84] R., 444.
[85] R., 445c-d.

cerniente a cómo deben unirse, educar a sus hijos y al modo como deben procrear. Decimos, pues, que es evidente que si se desea mantener la naturaleza de dichos guardianes deben controlarse por medio de la reproducción, es decir, que la mayor parte deberían procrear con sus semejantes, sin poder cohabitar con cualquier tipo de mujer [53] sino solamente con mujeres de su misma condición y que hayan sido educadas del mismo modo. Ahora bien, esto es obligatorio para todas las clases de ciudadanos y no sólo para la de los guardianes.

Aquí se plantea un problema que debe ser investigado acerca de si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a las de cada una de las clases de los ciudadanos, y en especial a la de los guardianes, o si la naturaleza de las mujeres es diferente de la de los varones. Si fuera de aquel otro modo, y desde el punto de vista de las actividades de la comunidad, la mujer debería gozar de la misma situación del varón [349 *v*] en este orden de cosas, y así podrían ser guerreros, filósofos, jefes, etc. Pero si no fuera así, la mujer sólo debería realizar en las sociedades las actividades que por lo general no cubre el varón, como el cuidado doméstico, la procreación y otras semejantes.

Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos; esto es: el varón es más eficaz que la mujer en ciertas actividades humanas, pero no es imposible que una mujer llegue a ser más adecuada en algunas ocupaciones, sobre todo en las referentes a la práctica del arte musical. Por esto se dice que resulta mejor cuando el hombre compone las melodías y las mujeres las interpretan [86].

Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una

[86] Lo último parece ser una observación tomada de las costumbres islámicas: pero el tema del párrafo está en Platón: R., 454.

concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad la mujer debe realizar las mismas labores que el varón, salvedad hecha de que son en general más débiles que él. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres son más hábiles que los varones en actividades como el tejer, coser y otras artes, así como por su forma de organizar, tanto en el arte de la guerra como en el resto, y así se ha comprobado entre los habitantes del desierto y en la *ciudad de las mujeres*[87]. Del mismo modo, cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes. Pero se cree que pocas veces se da este tipo en ellas, y algunas leyes religiosas impiden que las mujeres puedan acceder al sacerdocio; otras, por el contrario, sí reconocen que pueda existir, pero lo prohíben[88].

Puede aclararse todo esto comparándolo con lo que conocemos de los animales, a saber: que existen hembras guerreras, nos referimos a los animales que antes hemos comparado con los guardianes. Así vemos [54] que las hembras del perro cuidan lo mismo que guardan los machos, y espantan

---

[87] Parece una referencia a Dāgūda, la mítica ciudad de las mujeres, que los autores árabes identifican con una isla atlántica (al-Idrīsī), con Dagūr y otros múltiples lugares, entre ellos incluso el reino astur-leonés: *Ŷilliqiyyūn*. La traducción latina simplifica el texto: *quae nonnullis in partibus Africae habitant*; y Rosenthal traduce «habitantes del desierto y villas fronterizas», que, pese a la autoridad de Baneth y Levi della Vida, no tiene ningún apoyo ni en los mss. hebreos ni en el texto latino.

[88] El texto es difícil, pero creemos que su sentido correcto es el traducido. Literalmente agrega: «es decir, al alto sacerdocio», que el texto latino traduce por *pontificiam dignitatem*. Ibn Rušd pudiera haber conocido la organización de la iglesia cristiana, pero en ese caso debería saber que la mujer no podía ser ordenada presbítero, ni obispo, y salvo la leyenda de la Papisa Juana, tampoco pontífice. Creo, pues, que se refiere a que la mujer puede pertenecer a organizaciones religiosas y ocupar cargos en ellas, pero sin recibir las órdenes sacramentales. Y naturalmente se refiere a los cristianos, en cuanto ni los judíos ni los musulmanes poseen una ordenación sacerdotal, y concretamente en el Islam no existe el sacerdocio.

a las hienas al igual que éstos. A veces, en algunos casos, bien que raros, la naturaleza ha proporcionado a los machos instrumentos que no poseen las hembras, como en el caso del verraco. Pero, por lo común, en la mayor parte los instrumentos de lucha son comunes a los machos y a las hembras, lo que quiere decir que la hembra también realiza esta actividad combativa.

Sin embargo en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en la que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que [350 *r*] al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir [89]. Todo esto es evidente *per se*. Así las cosas, y en tanto que es evidente en el caso de las hembras que comparten con los machos la lucha y lo demás, conviene que a la hora de elegirlas busquemos las mismas condiciones naturales que consideramos en los varones, por lo que

89 Este párrafo constituye la crítica más dura realizada por un musulmán del tradicional sistema árabe-islámico; hay que dar un salto del siglo XII al siglo XIX para encontrar un pasaje paralelo. Pero el tono general da a entender que acaso no estuviese refiriéndose a al-Andalus, sino más bien al Magreb que conocía por sus viajes a Marrākuš. La impresión que parecen dar algunos textos literarios e históricos andalusíes es que las mujeres de al-Andalus tuvieron una independencia mayor que las de otras regiones del Islam medieval.

deben ser educadas del mismo modo por medio de la música y la gimnasia.

Platón afirma que las mujeres no necesitan cubrirse cuando practiquen los ejercicios gimnásticos con los hombres, pues estarán protegidas por su virtud [90]. Piensa, pues, que la mujer podrá ser guardián lo mismo que el hombre, y que dichas guardianas ocuparán el mismo lugar que los varones —ya que ninguno de dichos guardianes virtuosos en esta sociedad ideal puede permanecer aislado, debiendo tomar sus comidas en común—, lo que sin duda alguna les conducirá a desear las relaciones sexuales [91]. Pero el coito no debe ser permitido cuando quieran y como deseen, en tanto que se busca que esta relación sea auténticamente humana, y que el acto sexual no tenga ningún otro carácter. La preparación de las mujeres para la procreación será la más adecuada a su condición de guardianas, durante un tiempo concreto y con determinados sujetos y características. Esto sería común a otras comunidades y normas, pero se sabe que los fieles de las distintas leyes difieren mucho entre sí por el arraigo de su estatuto social. Intentaremos, pues, explicar lo que Platón quiere decir.

35. *Control de la natalidad.* Decimos, pues, que durante el tiempo que los guardianes están dedicados a las relaciones sexuales conviene que su realización esté al servicio del mantenimiento de su clase [92]. El aumento o disminución de las relaciones se hará en función con los conflictos que surjan [55] u otras circunstancias que exijan un crecimiento o decrecimiento de la copulación. Porque todo individuo en esta sociedad virtuosa debe unirse con otro, pero de tal modo que siendo semejantes preserven los buenos ca-

90 R., 457a.
91 R., 458c-e.
92 R., 459-460.

racteres de sus descendientes; pues cuando se desea mantener la casta de los perros de caza o de las aves rapaces se procura que se crucen los de buena raza entre sí, para que sus crías conserven tal carácter. En esta cuestión deben tomarse todo tipo de precauciones en dicha sociedad virtuosa; esta es precisamente la razón por la que no debería ser permitido a nadie en la comunidad, respecto a la procreación, engendrar a la edad que quiera, sino durante los años jóvenes, según Platón [93], entre los veinte y los treinta en la mujer y de los treinta a los cincuenta y cinco en el varón [94].

Respecto al modo que según Platón sería el más adecuado para que los guardianes pudieran mantener relaciones sexuales y tener hijos, considera que todas las mujeres deberían ser comunes para todos los varones, no debiendo haber mujer alguna conviviendo con un sólo hombre, como sucede en las sociedades actuales, así los hijos también serían comunes [350 *v*]. La comunidad de mujeres debería revestir el carácter siguiente: las hembras vivirán conjuntamente con los varones, excepto para las relaciones sexuales; cuando los jefes consideren que conviene que tenga lugar la procreación, ordenarán que se celebren bodas para los novios y novias, que serán festejadas por la comunidad; se realizarán sacrificios, se presentarán ofrendas y se consagrarán plegarias de alabanza a Dios, ¡ensalzado sea!, para que Él les conceda su gracia; y ordenarán que se cante un poema, usando poesías y versos epitalámicos [94 bis]. Por lo común, las reuniones de los ciudadanos se realizarán con motivo de estas asambleas. Tras de esto, los hombres y las mujeres se reunirán conjuntamente, y los jefes diseñarán los lotes, estableciendo los cupos de mujeres. El diseño de los grupos se hará de tal modo que todas y cada una de las mujeres engendren por estricto azar

---

[93] R., 460e.

[94] En realidad Platón señala 20 a 40 años para la mujer y 25 a 55 en el varón.

[94 bis] R., 458c, 459e, 460.

y accidentalmente; así los varones considerarán que las hembras son comunes para todos, pero el diseño de los grupos hará que los nacidos sean de un linaje semejante, o sea: que las mejores mujeres sean adjudicadas a los mejores hombres y las peores a los malos, sin que los sepa ciudadano alguno excepto los gobernantes. Esto ha sido referido por Galeno en un libro sobre este asunto del diseño de los grupos llamado *¿El sorteo engañoso?*[95].

Procediendo de dicho modo se obtienen dos ventajas unidas: la primera es la referente a la comunidad de mujeres, la segunda el mantenimiento de la buena casta por la creación. Y lo que se realiza en una de estas clases de ciudadanos conviene a las restantes [56].

Platón continúa diciendo que las mujeres deben ser separadas de los varones, agrupándose todas las que han quedado embarazadas hasta su alumbramiento[96]. Tras haber dado a luz a sus hijos no conviene que los vean, y el vástago pasa a otra, o a las institutrices, y a las nodrizas si la madre no puede amamantarlo. Se ha establecido esto para que resulte evidente que los hijos son comunes, y así cada uno considere a la prole de todos los miembros de su clase como si se tratase de sus hijos naturales, y todos los niños tengan a estos padres comunes por sus progenitores, y ello en razón de amor[97]. Así pues, en esta sociedad virtuosa no hay otra relación de parentesco que la de padres, abuelos, hijos, hijas, nietos, hermanos y hermanas. Esta sociedad tiene categorías, reconociéndose el rango de niño y el rango de padre, y lo mismo el de abuelo; así, todos los niños estimarán a to-

---

[95] No es posible la identificación de este presunto escrito de Galeno. Según Baneth, la lectura hebrea correspondería al árabe *Qur'at iḍām*. El texto latino traduce *octogenarium*, lo que sugiere una expresión que pudiese explicar grupos de ochenta, salvo que sea un error por *octavas partes*. Aun así la identificación con las obras de Galeno es imposible.

[96] R., 460c-d.

[97] R., 461c-e.

dos los padres del mismo modo que los progenitores son apreciados, y los padres comunes amarán a todos los niños como a sus queridos hijos naturales. Así, en dicha sociedad virtuosa las uniones se efectuarán entre hermanos y hermanas; en cambio las relaciones sexuales de los padres con los hijos está prohibida, en tanto que el rango de estos es más bajo, y del mismo modo las de los hijos con los padres, que tienen un puesto más elevado. Esto tiene como única finalidad que el aprecio paterno no esté asociado con el afecto sexual, ni el amor filial con la atracción del deseo; cuando se quiebra el afecto de los hijos por los padres, la sociedad se arruina. Dicha razón aparece en todas las leyes, aunque unas se diferencian de otras en ciertos aspectos y lo mismo en el caso de las normas que no suelen coincidir entre sí.

La edad es una de las condiciones establecidas [351 *r*] para las relaciones sexuales; pero a quienes han sobrepasado los años de procreación en esta sociedad virtuosa, se les autoriza a cohabitar para que puedan eyacular el semen superfluo, ya que la expulsión del excedente de esta secreción es muy necesaria, siendo esta una cuestión que debemos analizar. Platón lo autoriza con tal de que tales relaciones no proporcionan descendencia alguna a dicha sociedad virtuosa, pero también deberá realizarse de tal modo que se preserve la salud [98]. Es evidente que aquellas paradas nupciales deberán repetirse de acuerdo con las necesidades de prole, es decir, con mayor o menor frecuencia, habida cuenta de que esta comunidad modelo debe tener una tasa permanente de habitantes, lo que depende también del número de mujeres que queden preñadas en cada boda colectiva.

Así pues, Galeno, en tanto que no ha conseguido penetrar en la intención de Platón, se ha encontrado perplejo al intentar comprender si Platón quería que estos matrimonios en grupo se repitiesen o no. Si no se reiterasen, cada hom-

[98] R., 460 c.

bre quedaría con una mujer concreta, y con ello la comunidad de mujeres desaparecería y el amor recíproco entre padres comuneros e hijos comunes sería imposible; cada uno de ellos gustaría ofrecer mejores presentes a sus esposas que los que daría a las demás, lo que conduciría a una comunidad familiar y no a una sociedad común. Esto es evidente para cualquiera que conozca esta [57] ciencia. Siendo así, esto es más acertado que permitir a un individuo alojarse en una casa aparte, pues en la sociedad ideal nadie debe poseer cosa alguna como propia; sucede así con esta comunidad lo mismo que con el conjunto de los miembros del cuerpo. Los hombres, pues sólo deben cohabitar con las mujeres durante dichas paradas nupciales, y en el tiempo más adecuado para que la mujer quede embarazada. Y esto es lo que Platón dice acerca de la comunidad de niños y de mujeres.

36. *La cohesión social.* A continuación, acomete el problema de las necesidades de estas comunidades, diciendo, en primer lugar, que el gobierno de estas sociedades está obligado a tener como objetivo alcanzar el mayor bien social y evitar los mayores perjuicios[99]. Pero no existe peor mal en el gobierno social que aquella política que hace de una sola sociedad varias, al igual que no hay mayor bien en las comunidades que aquello que las reúne y unifica. Así pues, es evidente que la comunidad de ventajas e inconvenientes conducirá a defender la sociedad y a ampararse en ella. Por esto cuando los ciudadanos viven, todos lo hacen conjuntamente, y si son muertos, morirán juntos; sus alegrías y tristezas son comunes. La separación de los ciudadanos, y el alejamiento entre unos y otros en estos asuntos los turba, destruyendo sus relaciones, ya que algunos estarán alegres y otros tristes, y puede ser que a veces algunos se alegren de las penas de otros. Por esto se dice que la unión de los hombres

---

[99] R., 462.

tiene sus ventajas, y que nada hay que produzca mayores males y confusión en la sociedad que cuando un ciudadano dice de algo concreto: *esto es mío y eso no lo es*.

En las sociedades en las cuales lo que es de uno es de la comunidad, y lo que acontece a uno le sucede a todos, la sociedad política es una, conjuntada y natural. La Comunidad entre las partes de dichas sociedades es semejante a la que existe entre los miembros del cuerpo [351 *v*] de un animal y el resto de dicho organismo cuando experimenta placer o dolor; todo el cuerpo se conduele por un simple dolor en un dedo, ya que dicho daño se refiere a todo el cuerpo, y decimos que nos sentimos doloridos, y lo mismo acontece con la alegría y el placer. Y así debe suceder en aquellas sociedades cuya estructura social consideramos virtuosa; por esto es evidente que la comunidad de hijos y mujeres, de la que antes se ha hablado, es una de las cosas más necesarias, ya que hace imposible que ninguno de los guardianes pueda designar a otro como pariente o extraño [100]; más aún: a cada uno que pueda encontrar lo considerará como si fuera su padre o su abuelo, su madre o su abuela, su hermano o hermana, su hijo o hija. Como hemos dicho, tratarán a todos los padres respetuosamente y los honrarán del modo como está prescrito en las normas consuetudinarias generales. Tal es el mayor bien de esta sociedad virtuosa, a saber: que sus alegrías [58] y sus tristezas son de todos, como en el caso de los miembros del cuerpo respecto a todo él [101].

La comunidad de hijos y mujeres conduce al comunismo de los bienes, y por ello decimos que no es lícito que alguno posea un hogar o una propiedad individual o algo por lo cual pudiera independizarse, de tal modo que morase en su casa solo, en cuanto fuese posible, y los demás también lo hiciesen de modo semejante, de lo que resultaría que tendría un

100 R., 463c-d.
101 R., 464.

hijo y una mujer propios, y le sucederían males y daños particulares. Como hemos dicho, esto ocasionaría el desarrollo de perjuicios para los demás, siendo causa de desavenencias entre los ciudadanos de esta sociedad por motivos económicos, familiares y sexuales. Es evidente que si todos los asuntos de la comunidad fueran tal como se ha dicho antes, la envidia y el odio desaparecerían, e igualmente la pobreza y los otros males que se dan en estas sociedades, y no sería necesario que se establecieran castigos para el hurto, el robo y otros delitos que suelen ocurrir en dichas comunidades injustas. Por el contrario, sus ciudadanos alcanzarán la mayor nobleza y felicidad, siendo auténticamente dichosos; y no se sentirán obsesionados por ningún mal de los que atemorizan a los miembros de las sociedades injustas. Todo esto es evidente *per se* para los que han estudiado estas asociaciones políticas.

37. *El ejemplo de los guerreros.* Después de haber explicado que eran necesarias dichas comunidades de hijos, mujeres y bienes, y que las mujeres podían ser tan guardianes como los hombres [102] —se sobreentiende, las mujeres de los guerreros—, ellas tomarían parte, tanto en la vigilancia de la sociedad, como marchando a la guerra, como hacen las hembras de los perros que acompañan a los machos, es decir, que unos y otras se repartirían los deberes de la defensa nacional. Platón expone a continuación que los hijos de los guardianes deben asistir a los combates, para que se instruyan observándolos, como se hace en otras artes, así se perfeccionarán y podrán después hacerlo. Sucede en esto lo mismo que en muchas artes, como la forja y otras, en las que se permite la presencia de los muchachos para que puedan aprenderlas mediante la observación de lo que se hace, lo que es previo a cualquier operación, ya que no es pequeña

[102] R., 466c-e.

la diferencia existente entre los aprendices que observan el oficio desde el principio y los que no lo hacen [103]. Siendo así en las restantes artes, también debe serlo en el caso de los hijos de los guerreros, en tanto que se desea hacer de ellos guardianes auténticamente expertos. Además, acompañándoles sus hijos al combate, su ardor combativo resultará reforzado, como se observa en la mayoría de los animales, pues luchando [352 *r*] en presencia de la prole, se hace con mayor valor que en cualquier otro caso. Sin embargo, conviene evitar que los jóvenes por su debilidad y flaqueza puedan ser muertos mientras observaban a sus padres, o que en alguna ocasión puedan poner en peligro la vida de aquéllos. Por tanto, sus padres que tienen la debida prudencia, tendrán en cuenta [59] los riesgos de la guerra. Cualquier joven que sea miedoso no deberá acompañarlos, y quien no lo sea marchará con ellos. Pero esto sólo tendrá lugar tras de haberse convertido en excelentes jinetes, procurando con astucia que para su seguridad monten en caballos viejos y que se les sitúe en un lugar desde el cual puedan ver sin peligro.

En esta sociedad deberá establecerse una norma estipulando que aquel que abandone el campo de batalla o arroje sus armas o cometa cualquier otro acto de cobardía deberá descender al rango de artesano manual [104]. Si algunos fuesen hechos prisioneros, se dejarán a merced de sus enemigos, sin preocuparse más de ellos, ya que se han enredado ellos solos y han sido capturados como se coje a un carnero [105]. Igualmente deberá establecerse una norma para que nadie despoje a los muertos [106], pues en muchos casos así se ha perdido un ejército [107], salvo aquellos que cojan las armas de los

---

[103] R., 467.

[104] R. 468a.

[105] ¿Pensaba Ibn Rušd en los musulmanes que se rindieron sin luchar frente a los cristianos de los Reinos del norte?

[106] R., 469c-e.

[107] Es otro ejemplo tomado de la experiencia de al-Andalus.

caídos por necesitarlas, por haberse roto su cuchillo o espada. Platón autoriza a cada uno de los guerreros, cuando están en campaña a recibir a quien desee y besarlo, en cuanto esto le conduzca a luchar con más valor.

Platón afirma que es conveniente que los guerreros más distinguidos sean premiados por la sociedad con honores extraordinarios, ofreciéndoles sacrificios y ofrendas, dedicándoles panegíricos y canciones, así como a los muertos en combate [108]. Conviene decir respecto a los que mueren de tal modo, que se convierten en ángeles [109] que caminan por el mundo puro y sagrado, protegiendo a los hombres del mal y del pecado. También conviene sepultarlos en un lugar y de un modo determinado, utilizándose sus tumbas como lugar de oración. Y algo semejante deberá hacerse con aquellos que no hayan muerto en combate, pero que han llevado una conducta digna de alabanza.

38. *Los límites de la guerra.* Tras terminar esto, estudia Platón el caso de los ciudadanos que reducen a la esclavitud a los de su misma clase y lengua, entendiendo por clase el linaje y el lugar, y si el fragor del combate debe llegar al extremo de incendiar las viviendas y talar el arbolado. Dice Platón que no es conveniente que una clase única cometa tales tropelías con los de su mismo grupo [110]. Así, por ejemplo, a los griegos no les estaba permitido esclavizar a los griegos, incendiar sus viviendas y talar su arbolado; y resultaría más adecuado que esto fuese llamado disgregación y mutilación que combate; una guerra tal parece más bien una contienda [352 *v*] intestina [111] entre miembros de una misma

[108] R., 469a-c.

[109] En este caso Ibn Rušd sigue muy de cerca el texto platónico sin adaptarlo a las condiciones del mundo islámico, salvo convertir el *daimon* en ángel; el traductor latino precisa más: *angeles terrestres.*

[110] R., 470-471b.

[111] Ibn Rušd lee el texto desde el mundo islámico. La guerra entre los

familia o entre amigos [60]. Cuando aparece la discordia entre algunos grupos del pueblo, los guardianes deben hacer respetar las normas, evitando la destrucción de los hogares, la tala del arbolado y la toma de esclavos. Los que luchan en tales guerras civiles deben ser llamados descarriados, pero no incrédulos, aunque lo que refiere Platón difiere de lo estipulado por algunos legisladores. Sin embargo, es lícito someter a los infieles a esclavitud y devastar sus tierras [112].

Platón expone a continuación todo aquello que siendo permitido a los guardianes puede serlo también para los que no pertenecen a dicha clase [113]; y nuestra explicación se refiere a lo que Platón sostiene acerca de la educación de esta clase concreta de la comunidad, a saber, la de los guardianes, y del modo de su comunismo. Debéis saber, pues, que mucho de lo que afirma en relación a la colectividad y a la formación musical y gimnástica es común a todas las clases de dicha sociedad virtuosa, aunque los ejercicios físicos difieran según los grupos; y lo mismo en el caso de las narraciones cantadas, de tal modo que cada clase sea movida por el discurso afectivo apropiado a la actividad social que le corresponda naturalmente, aunque Platón no menciona estas cosas al tratar de cada una de las clases de los ciudadanos, sino que se deduce por analogía de lo que ha dicho respecto de los guardianes.

Hemos prescindido, pues, en la exposición la disertación referente a la clase de los sabios que Platón hace a continuación. Hablaremos después de lo referente al reconocimiento

---

de una misma sociedad no es *ŷihād,* sino *fitna*, guerra civil, vieja conocida de la historia de al-Andalus.

[112] El texto hebreo omite este párrafo; el texto latino agrega: *Contra barbaros vero omnia depopulationis et vastationis genera exercere licet*, 352 *v*. El *barbaros* corresponde al texto griego; acaso en el texto árabe apareciese el término *infieles*, que restauro en tanto se encuentra en la parte correspondiente de la *Bidāya*.

[113] R. 471b.

de las naturalezas apropiadas para dichos filósofos, y cual sea el modo de gobernar y dirigir la sociedad virtuosa tras haber alcanzado la perfección. Termina con esto el primer tratado de este compendio.

# TRATADO SEGUNDO

1. *El gobernante filósofo.* Suponiendo que fuera posible que este gobierno virtuoso se pudiera realizar, y que así fue; que el rey fuese un filósofo, y que tras su instauración pudiese ser mantenido; y habida cuenta de que la intención de Platón era exponer la naturaleza de tales ciudadanos y el modo de su educación, comienza por describir al filósofo. Dice, pues, que es el que tiene mayor capacidad de conocimiento de cuanto existe y que investiga su ciencia con independencia de su realización material, lo que puede distinguirse, en su opinión, en la propia naturaleza de las formas [1]. Debemos saber que el término filósofo, en su significación primaria, es *el que se consagra a las ciencias teóricas* de acuerdo con las cuatro condiciones que han sido enumeradas en el libro de los *Segundos Analíticos.* Una de estas cualidades es que posea destreza para enseñar y desarrollar la sabiduría.

Existen dos caminos para la educación: uno de ellos es enseñar a unos cuantos selectos, y se trata en este caso de la educación por medio de la demostración apodíctica. El segundo es la formación de las masas que es la enseñanza [61] mediante la demostración retórica y poética. Parece evidente que no podrá realizarlo salvo que ya sea entendido en los

[1] R., 474b-c, 480, 484.

saberes prácticos y haya desarrollado la virtud racional por medio de lo cual los asuntos que se exponen en la ciencia práctica pueden realizarse en las naciones y las comunidades [353 *r*], constituyendo la gran virtud moral por la cual se elige la justicia y la dirección política de las sociedades. De aquí que si el filósofo busca la realización de su perfección última, significa que ya ha alcanzado tanto las ciencias teóricas y prácticas como las virtudes éticas y dianoéticas, y muy especialmente las más elevadas.

2. *De las cualidades del gobernante.* El término rey en su sentido originario, indicaba inicialmente a quienes gobernaban las sociedades. Es evidente que el arte mediante el cual realiza el control del gobierno de las comunidades sólo puede realizarse plenamente si todas aquellas condiciones del gobernante se dan en él, como sucede en el caso del *legislador Profeta.* Esta palabra indicaba al principio al que poseía la virtud intelectual por la cual las normas prácticas nacían en las naciones y comunidades, estando ligado a referidas condiciones. Así pues, estos nombres de *filósofo, rey* y *legislador* son sinónimos; y lo mismo en el caso de *imām*, porque entre los árabes se considera *imām* al que se sigue en sus actos [1 bis]. Por ello quien es seguido en estas acciones por ser un filósofo es un *imām* en sentido absoluto, y así será considerado a condición de que sea un profeta. Esto constituye un interesante tema de investigación [2], del que ya nos ocuparemos en la primera parte de esta ciencia o Etica, Dios mediante; mas si acaso fuese así, sería como algo preferible, no en cuanto necesario.

---

[1 bis] F.A., 59, 11-13.

[2] Ibn Rušd remite esta investigación a la *Exposición de la Ética nicomaquea*, pero el tema aparece también en el *Faṣl al-maqāl*, y se toca en la *Bidāya*. El *filósofo gobernante* de Platón es identificado con el *legislador profeta*, que para el Islam es Muḥammad. Sin embargo, aquí realiza una ampliación del concepto, probablemente ligada a la condición misma del origen de la dinastía almohade *fundada* por el *imām* al-Mahdī Ibn Tūmart.

Como antes se ha dejado ya claramente establecido lo que es el *filósofo*[3], e igualmente se ha especificado lo conveniente, tanto en lo que se refiere exclusivamente a la gente, como en lo concerniente al desarrollo de la comunidad virtuosa y su gobierno, ahora debemos tratar de las buenas prendas que deben caracterizar a dichos jefes. Las cualidades naturales propias de un rey son éstas[4]: la primera y más característica es que se incline naturalmente al estudio de las ciencias teóricas; esto debe realizarse por una disposición natural que le permita conocer lo esencial y distinguirlo de lo accidental. La segunda, que tenga buena memoria y no sea descuidado, pues es imposible que quien carezca de referidas dos cualidades pueda aprender cosa alguna, ya que no podría abandonar nunca el aprendizaje y el estudio. La tercera, que ame la búsqueda del saber, lo prefiera y posea un excepcional anhelo por todas las partes de la ciencia; pues, como hemos dicho, quien se inclina mucho por alguna cosa quiere todos sus aspectos; por ejemplo, el aficionado al vino desea todos los tipos de vino, y del mismo modo el amante de las mujeres. La cuarta, que ame la verdad y rechace la falsedad, pues conforme más se inclina al saber en sí [62] tanto más amará lo cierto, y quien busca la verdad no puede preferir la mentira, así quien sigue este camino no se inclinará por lo falso. La quinta, que esté libre de apetitos sensuales, pues si el deseo de algo se apodera de alguien con gran fuerza, su alma se separará del resto de los apetitos y de acuerdo con esto se inclinará al estudio con toda su alma. La sexta [353 *v*] que no apetezca el dinero, porque el amor a la riqueza es una pasión, y las pasiones no deben afectar a estos hombres. La séptima que tengan amplitud de ideas, pues el que anhela conocer todas y cada una de las cosas y no quiere reducir su conocimiento limitándose a lo que se

[3] R., 485-487a.
[4] F.A., 59, 14-16; R., 485 b-c y 486a y c-d.

sostiene apoyado en una opinión no crítica, es auténtico hombre de pensamiento liberal, y en esto no hay quien supere el alma intelectiva. La octava, que sea valeroso, pues así no le faltará el valor para enfrentarse con las argumentaciones sofísticas que se presenten y especialmente con las que están arraigadas en la sociedad. La novena, que esté dispuesto a desarrollar la inclinación tanto hacia el bien y la belleza, como a la justicia y las restantes virtudes, y esto sólo sucederá si su alma irascible tiene siempre una fe firme en la razón y en el pensar.

A todo esto puede añadirse que sea elocuente, para que su palabra le permita expresar correctamente todas sus ideas al tiempo que las piensa, siendo capaz, además, de comunicarlas rápidamente con una dicción apropiada. Tales son, pues, las condiciones del alma convenientes a estas gentes gobernantes.

En cuanto a las cualidades del cuerpo, son las mismas condiciones que fueron señaladas para los guardianes en cuanto a su buen estado y perfeccionamiento físico. Deberá, pues, estar bien dotado para gobernar esta comunidad virtuosa en cuya estructura debería haber sido formado previamente, educándose además en el tipo de gobierno que Platón describe después.

Habida cuenta de ello, no es frecuente que existan gentes de tal tipo, y esta es la razón de las dificultades que se presentan para la existencia de tal sociedad virtuosa. Pudiera argumentarse que si la realidad de dicha comunidad está condicionada a la existencia de tales hombres, y si el modo de ser de éstos con tales cualidades depende de su formación en referida sociedad, entonces no existe modo alguno por el cual pudiese surgir esta comunidad, y así lo que antes expusimos como posible ahora resultaría imposible. La respuesta sería, que es posible para los individuos concretos desarrollarse con dichas cualidades naturales que antes hemos señalado, y al mismo tiempo podrían progresar mediante la ob-

servación de la norma general común cuya adopción no puede obviar nación alguna[5] [63]. Además, su Ley religiosa particular no puede estar distanciada de las leyes humanas naturales[6]. Si tales condiciones estuviesen realizadas, la sabiduría estaría ya constituida en dicho tiempo. Tal es la situación que existe en nuestro tiempo y en nuestra Ley religiosa[7]. Si sucediese que los semejantes a tales hombres sabios llegaran a ser gobernantes por un tiempo indefinido, entonces sería posible que se realizase dicha sociedad.

3. *Por qué las sociedades actuales no reciben beneficio alguno de los filósofos y de la sabiduría.* Aclarada mediante dicha argumentación que la existencia de tal sociedad necesita sobre todo de la sabiduría, Platón vuelve a investigar porqué las comunidades actualmente existentes no pueden recibir beneficio alguno de los filósofos y de la sabiduría. Esto se debe a dos causas:

1.° Una es que dichas comunidades injustas no atienden los consejos de la auténtica sabiduría ni los miran para nada. Así, explica mediante un símil que la relación del sabio respecto de los ciudadanos de tales comunidades es como la de un piloto ducho en la ciencia de la navegación que no encuentra [354 *r*] a nadie para que se sirva del arte de navegar[8]. Los marineros dirán que la navegación no es nada que pueda ser aprendido teóricamente, ni una técnica que el maestro pueda enseñar a la tripulación. Por tanto, si alguien les dijese que dicho arte pudiera ser enseñado teóricamente, lo despreciarían y prescindirían de él. Por el contra-

[5] E.N., 5, 7, 1134b(18)-1135a(5); R., 486b, 487a, 471e.

[6] Se trate de una lectura directa de Aristóteles o a la luz de la interpretación de al-Fārābī, Ibn Rušd plantea aquí el problema de la ley natural.

[7] Para Ibn Rušd, la ley islámica se acomoda a la ley natural, pero agrega algo muy concreto: que tal condición se daba en su tiempo, lo que servía para legitimar el poder del sultán almohade.

[8] R., 487d-e, 488.

rio, después alguno de los que mantenían tal opinión acerca de la navegación, acaba siendo el piloto de la nave, sea por acuerdo de los marinos o bien por medio de alguien que tiene poder. Si el barco está gobernado por gentes como éstas, ¿no se revolverán contra el piloto que verdaderamente lo es, e incluso llegaran a menospreciarlo? Pues, ésta es la situación del sabio en medio de los ciudadanos de estas comunidades imperfectas.

Así también, les sucedería que su situación sería la de los médicos si los enfermos no aceptaran que la medicina es el arte de curar [9]; de acuerdo con ello en dichas comunidades los médicos no serían apreciados; y si los médicos les dijesen que podían curarlos, serían capaces de apedrearlos y matarlos. De aquí que el arte de la medicina sólo puede perfeccionarse cuando los enfermos están completamente convencidos y se someten a los médicos, pues cualquiera que esté auténticamente enfermo necesita llamar a la puerta del médico, como se suele decir. Tal es, pues, la situación del sabio entre sus conciudadanos, y por tal causa los ciudadanos de hoy no reciben beneficio alguno de la verdadera sabiduría.

2.° La segunda causa de esta situación es la deficiencia de la mayor parte de los que se consagran al saber, si en alguna ocasión se necesitan aquellas cualidades que hemos dicho que constituyen el verdadero saber. Es muy difícil que exista alguno que posea a la perfección dichas virtudes y cuando se le encuentra es muy raro que este conocimiento, a saber, el filosófico, sea perfecto [10]. De tales cualidades virtuosas, una de las más raras que [64] pueden desarrollarse en estas comunidades es la búsqueda de la filosofía. Sucede en esto como en el caso de muchos enfermos cuyos males se agravan por la buena comida. Del mismo modo, si falta el lugar

[9] R., 489a-c.
[10] R., 491.

y el abono apropiados, las semillas de las mejores plantas acabarán como las de las peores clases. Tal es la situación de las naturalezas virtuosas cuando crecen en medio de estas comunidades injustas y son mal educadas. Por esto la causa de los graves males de estas comunidades son tales individuos. Los caracteres vagos no están capacitados para desarrollar algo grande, y lo mismo sucede con los ruines, y mucho más con los violentos. De este tipo de hombres proceden los sofistas [11], que dominan las sociedades, juzgando como algo vil lo hermoso, como la sabiduría y las demás virtudes, y ensalzando las cosas ruines, así como todos los males políticos que se asientan en estas sociedades; su pensamiento y su gobierno en estas comunidades es con mucho la más importante de las causas que conducen a la pérdida de la sabiduría y a la extinción de su luz.

En una investigación de este género no debemos ocultaros lo que constituye la parte más amplia de los caracteres virtuosos en estas comunidades imperfectas. Si sucediera que una de tales naturalezas [virtuosas] pudiese salvarse en dichas sociedades, se diría que Dios, que es el único que guía por medio de su eterna Providencia, lo habría hecho [12]. Y aquellos que buscan la filosofía sin que hayan realizado antes dichas cualidades, como es evidente no sólo no reciben beneficio alguno en estas sociedades, sino que son los más nocivos para la sabiduría [354 *v*], ya que la mayoría siguen el camino, sea de las pasiones, sea de las acciones viles en general, como la violencia y la opresión, no poseyendo virtud alguna, consagrándose exclusivamente a tales acciones, y hablando falsamente por medio de historias que asustan a los ciudadanos, formándolos en estas cosas, como la violencia y otras semejantes. Constituyen, pues, una plaga para la sabiduría, siendo la causa de las numerosas desventuras

11 Es una clara alusión a los alfaquíes y ulemas.
12 R., 492e-493a.

que tienen lugar, como sucede en nuestro tiempo [13]. Si por ventura un auténtico filósofo creciese en medio de dichas sociedades injustas, se encontraría como un hombre que ha crecido entre las fieras, que no estando obligado a agredir como éstas, tampoco estará seguro de que dichas fieras no le ataquen [14]. Se convierte así en un ser aislado, viviendo la existencia del solitario; su mejor perfección se pierde, ya que sólo puede alcanzarse en aquella sociedad perfecta de la que antes hemos hablado.

Queda así aclarada cual sea la naturaleza del filósofo, en tanto que llamamos filósofo a alguien, y que no existe modo alguno de salvar a estas comunidades [65] si no están gobernadas por personas como aquélla. Lo que pone de manifiesto las dificultades para que tal sociedad llegue a existir, y cómo puede suceder que dichas naturalezas filosóficas resulten accidentalmente perjudiciales.

4. *Del fin último del hombre y del sabio.* Conviene volver ahora al modo como debe ser formada esta clase concreta, la de los gobernantes, en dicha sociedad virtuosa. Pero no podríamos comprender el modo adecuado de su educación y formación si no conociésemos cuál es el fin de esta clase de hombres que se dedican al gobierno, para lo cual es indispensable que sepamos previamente su finalidad. Sólo entonces podríamos hablar de los detalles de referida educación, pues quien no conoce el fin forzosamente no puede saber el modo de alcanzarlo. Y aunque esta investigación pueda ser más apropiada de la primera parte de esta ciencia o ética, creo conveniente mencionar algo ahora.

Decimos, pues, que en tanto que el hombre es un ser na-

---

[13] Una observación tan dura abona mi hipótesis de la tardía redacción de esta obra, no mucho antes de que se desencadenara la persecución contra su autor.

[14] R., 496d-497a.

tural, necesariamente debe tener un fin que es la causa final de su existencia. Todo ser natural tiene un fin, como hemos explicado en los libros físicos, tanto más en el caso del hombre que es el más noble de ellos. Dado que la comunidad es necesaria para la existencia humana, el fin de esta sólo puede alcanzarse como miembro de dicha sociedad. Es evidente que este fin es necesariamente uno, en tanto pertenece a un ser uno. Y esto deberíamos entenderlo: 1.°) En sentido específico, en tanto que pertenece a todos y cada una de las personas, sea cualquiera que fuese su número, ya que vemos que su fin, suficiente o no, es uno numéricamente, o 2.°) Correlativamente, es decir, si algunas perfecciones fueran causa de otra, o una de ellas respecto de las demás, pero siendo comúnmente una.

Si todos los hombres perteneciesen a una sola clase, siendo las perfecciones humanas múltiples, tendría que ser posible que todas ellas fueran realizadas por todos los humanos, ya que sólo de ese modo podría existir como tal cada uno. Por consiguiente, sería necesario que existiera una sola clase de hombres en esta sociedad, lo que acaso no sea posible. Pero si la realización de todas o de la mayor parte de dichas perfecciones solo fuera posible para algunos hombres, mientras que los demás estuvieran naturalmente limitados a otras cosas distintas que la realización total de las perfecciones, resultaría evidente que esta segunda clase de hombres [355 *r*] debería ser la regida y la primera clase la gobernadora. Y estas relaciones son idénticas a las que mantienen las perfecciones en el alma individual, o sea, que unas estén causadas por otras.

Las cosas que los hombres pueden considerar como su fin son muy numerosas sin duda alguna, pero nosotros sólo vamos a especificar aquí las que son generalmente admitidas en nuestro tiempo [15]. Decimos, pues: 1.° Algunos hombres

[15] F.A., 62, 4-6; R., 505.

afirman que el fin del hombre no es nada distinto de la protección y desarrollo de sus cuerpos y el mantenimiento de sus sentidos, su asociación lo es tan sólo por necesidad, y su fin tiene como finalidad atender sus necesidades. 2.°. Otros aseguran que el hombre [66] no debe atenerse solamente a las necesidades, sino que tiene un fin más alto que la estricta necesidad, lo que parece de acuerdo con lo que acontece con otros seres naturales. Así, un animal posee la vista para poder elegir de un modo no necesario, al contrario del sentido del tacto, ya que es imposible que un animal viva sin este segundo sentido.

La gente que mantiene esta segunda opinión referente al fin del hombre se divide en varios grupos: *a)* Algunos hombres creen que consiste en la riqueza; *b)* otros sostienen que es la gloria; *c)* otros afirman que es el placer [15 bis]. Los que defienden que se trata del placer, se dividen en dos posiciones: I. Algunos opinan que es el gusto de los sentidos, y les basta con esto sin entrar en su examen y II. Otros mantienen que es el placer intelectual, y *d)* Finalmente otros piensan que el fin del hombre consiste exclusivamente en el dominio de los demás, guiándolos para que puedan adquirir todos los bienes de la riqueza, placeres, honores y cualquier cosa que se presente como deseable. Lo que las Leyes religiosas existentes en nuestro tiempo mantienen en relación con este asunto es que el fin último del hombre está establecido por la voluntad de Dios, ¡ensalzado sea!, pero que el único camino para saber este asunto de la voluntad de Dios es la profecía. Y esto, si se medita sobre las Leyes religiosas, se divide en estricto conocimiento abstracto, tal como nuestra Ley ordena respecto del conocimiento de Dios, ¡ensalzado sea!, y en acciones prácticas, como las cualidades éticas que aconseja observar. A tal propósito, su intención es idéntica al fin de la filosofía, tanto en el modo como en su finalidad.

---

[15 bis] R., 505b-d, 507.

Por esto piensan los hombres que estas Leyes religiosas siguen la antigua sabiduría[16]. Es evidente que en opinión de todos éstos, el bien, el mal, lo útil, lo dañino, lo bello y lo ruin lo son por naturaleza y no por convención; y así lo que conduce al fin es bueno y bello, y lo que lo impida, es malo y ruin. Esto aparece claramente en estas Leyes religiosas y especialmente en esta nuestra Ley islámica, y muchos de los habitantes de nuestro país mantienen esta creencia acerca de nuestra Ley.

5. *Crítica de los Mutakallimūn.* En cuanto a la gente de nuestra comunidad llamados *mutakallimūn,* se inclinan a pensar en su interpretación de la Ley islámica que lo querido por Dios no posee una naturaleza propia, sucediendo todo del modo como lo desea, es decir: que la voluntad de Dios, ¡ensalzado sea!, es arbitraria. De acuerdo con esto nada es honesto o ruin *per se* sino por su determinación, y del mismo modo el fin del hombre está predeterminado; lo que ha llevado a éstos a defender que los atributos mediante los cuales Dios, ¡ensalzado sea!, es designado en la Ley islámica [355 *v*], son operaciones de su acción. Su voluntad se extendería, pues, a todas las cosas incluidas también las particulares; luego todos los seres serían meramente posibles. Esto aparece así a menudo en la interpretación del Derecho islámico. Así, Dios ¡ensalzado sea!, es enunciado primariamente por sus atributos, intentado demostrar que existe del modo como enseñan, sin preocuparse de si estos atributos lo son de dicho modo. Pero están tan empeñados en defender su explicación de dicha cuestión que no se preocupan en estudiar si esto que ven tan claramente en la Ley islámica es como ellos piensan. Como resultado llegan a [67] una opinión cercana a la sofistería, muy alejada de la naturaleza del hombre, y del auténtico contenido de la Ley islámica. Tal, pues,

[16] Reiteración de las ideas del *Tahāfut al-Tahāfut* y del *Faṣl al-maqāl.*

es la opinión del vulgo respecto al fin del hombre y su felicidad, la demostración de tal absurdo es muy fácil de realizar [17].

En cuanto a la opinión de los filósofos, la indicaremos cuando tratemos de que sólo difieren en lo que se refiere a la parte racional del alma. Volviendo, pues, al asunto de que nos ocupamos, que es la investigación acerca del auténtico fin del hombre, aceptando lo que ha sido establecido por el físico sobre ello, nos atenemos a lo que justamente aparece en dicha ciencia natural.

6. *Las bases físicas del fin del hombre.* Decimos, pues: una parte de esta ciencia que compartimos con el físico es la referente al asunto que estamos investigando. Los físicos consideran dicho fin como una perfección del cuerpo, comparándolo con las otras perfecciones, si es que hubiere más de una perfección. En cuanto a las perfecciones humanas, ninguna de ellas existe naturalmente, salvo las estrictas disposiciones o principios que conducen a la realización de las demás perfecciones y en la naturaleza no existe una necesidad absoluta de que sean completamente realizadas a la perfección; más aún: sólo podemos realizarlas mediante la voluntad y la pericia; y quien alcanza este saber así lo considera también en este aspecto, o sea: que su causa eficiente es la libre elección y la voluntad.

Así pues, afirmo que en los libros físicos ya se ha señalado que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, y que la posición del cuerpo respecto del alma es la de ser su materia, y la del alma ser la forma, existiendo la materia en razón de la forma, y la forma por las acciones y pasiones resultantes de ella misma. Así pues, la perfección y el fin del hombre deben apoyarse en las operaciones que de un modo necesario resultan de un alma. Pero también se ha explicado

---

[17] Esta crítica de los *mutakallimūn*, y de los alfaquíes que seguían tales ideas, reproduce el análisis del *Faṣl al-maqāl*.

que las acciones humanas son de dos clases: 1.º comunes a él y a otros seres naturales, simples o compuestos, siendo comunes porque proceden de una forma común; ó 2.º específicas, resultando éstas de formas propias. Se ha dicho que lo que el hombre tiene de común con los otros cuerpos simples es la facultad apetitiva; la tendencia que resulta de dicha facultad en esta forma no procede del alma, ni las acciones operadas pertenecen al alma.

Respecto a lo que el hombre tiene de común con los cuerpos compuestos, ya se ha explicado que es un alma necesariamente. Dichos cuerpos son de dos clases: vegetales y animales. Las plantas con los animales tenemos en común las facultades sensitiva y motora [356 *r*]; respecto al apetito, una parte es en cierto modo común y en otro diferente [68]. Para el hombre culto es evidente la necesidad de la facultad racional, y que ésta tiene dos partes: razón práctica y razón teórica. También resulta claro que la relación de las formas comunes con las específicas es la misma de la materia respecto de la forma, y que el hombre es tal solamente en razón de su forma propia, ya que ése es su modo de ser. Siendo lo que es por medio de su forma específica, de ello resulta que sus acciones le son propias [18].

7. *Fin del hombre y felicidad humana.* Habiéndose establecido esto, la bondad o maldad de algo reside exclusivamente en sus acciones. Por ejemplo: una buena melodía sólo se origina de la buena pulsación de las cuerdas, y una mala por dicha misma acción mal hecha. De igual modo, la bondad o maldad de las acciones humanas se apoyan necesaria y exclusivamente en sus operaciones específicas. Así pues, el fin y la felicidad del hombre se alcanzan solamente si dichas acciones propiamente suyas son realizadas del mejor y más

[18] Ibn Rušd sintetiza los principios genéricos expuestos en sus obras sobre el *De anima*.

excelente modo. Por ello se ha dicho al definir la felicidad que es una actividad del alma racional de acuerdo con lo requerido por su propia virtud. Y puesto que las partes del alma racional, según lo antes explicado, son de varios géneros, las virtudes serán de más de una clase, y las perfecciones serán también múltiples.

Como se ha expuesto, el alma racional tiene dos partes: razón práctica y razón teórica; consiguientemente, unas perfecciones son teóricas y otras prácticas. Pero como la parte apetitiva es una de las partes del alma, resultaría que el hombre estaría solicitado por sus tendencias y lo relacionado con éstas, pero también este respecto depende de la razón. Hay, pues, tres perfecciones: virtudes dianoéticas, virtudes morales y artes prácticas. A su vez, las artes prácticas son de dos tipos: uno de ellos, en orden a la realización material de sus acciones, sólo necesita del conocimiento de los principios generales del arte; el otro, para la realización de sus operaciones, exije además la previa deliberación y el conocimiento de las reglas generales con la que está asociado. En tanto que esto se verifica en todos y cada uno de los sujetos relacionados con el arte, y de acuerdo con el tiempo, lugar y demás condiciones, esta parte de la razón se distingue de la otra, y su acabamiento no es sino su perfección. Resumiendo, las perfecciones son cuatro: virtudes dianoéticas, artes prácticas, virtudes cogitativas y virtudes morales. Por tanto, ha quedado patente que las perfecciones humanas son múltiples.

Habiendo dicho que si las perfecciones se realizan en un ser concreto, una debe ser la causa de las otras —prescindiendo de si su existencia es posible en todos los individuos concretos o sólo para alguno—, resultará evidente que no pueden darse en todos los hombres. Cada tipo concreto existirá exclusivamente en una clase específica de ciudadanos, salvo ¡pardiez! en el caso de las virtudes morales que son comunes, como la templanza. Por tanto, es necesario que dichos tipos de hombres se estructuren de acuerdo

con el orden de referidas virtudes éticas [69], fundado en la relación respecto de la más elevada, en tanto que la razón de su categoría en el individuo concreto debe ser la misma que en la colectividad. Esto se adecúa con el resultado de la necesidad social de la vida humana: el desarrollo de todas las virtudes. [356 *r*]. Pues si en cualquier individuo se diera la posibilidad de realizar todas y cada una de las virtudes, cada uno sería a la vez gobernante y gobernado, señor y siervo, y la naturaleza habría hecho algo en vano, ya que todos ellos podrían ser gobernantes, lo cual es imposible en tanto que el señor necesita mandar sobre alguien.

Si fuera posible que estas perfecciones se encontrasen combinadas en un hombre, esto sería considerado como difícil e incluso como milagroso. Lo habitual es que todos y cada uno de los tipos humanos tengan una de dichas perfecciones como se ve claramente si nos fijamos en los hombres concretos. Como ya hemos explicado lo que son las perfecciones humanas y las virtudes del alma, y se ha visto como unas necesitan de otras, y como algunas se convierten en tales virtudes en razón de la causa por la que existen todas ellas, aunque ésta no lo sea por causa alguna, como en el caso del ser que es *per se* y los restantes lo son por otros: luego, por tanto, aquélla será la perfección y felicidad últimas del hombre. Y esto es lo que debemos investigar.

8. *Las artes prácticas y la política.* Decimos pues: en el caso de las artes prácticas vemos que originariamente proceden de la necesidad, debido a las deficiencias inherentes a la condición humana, y no existirían sin ésta, como no sería posible la vida de ciertos animales sin sus peculiaridades y hábitos naturales; así, las celdillas hexagonales de las abejas, o la tela de las arañas. Respecto de la parte teórica ya aparecía en los libros físicos que la naturaleza del hombre no está fundada en la necesidad, sino en la perfectividad, ya que lo que existe en razón de ser mejor debe preferirse

a lo que sólo existe por necesidad. Por tanto, esta parte de la razón, es decir, de la práctica, está fundada necesariamente en la teórica, lo que coincide con lo que sabemos de su carácter. Es evidente, pues, que dichas artes existen originariamente en razón de sus acciones, como éstas en función de la justicia. Ahora en virtud de la adquisición de las artes un hombre deberá ser gobernado y vasallo, y otro deberá ser señor. El señor lo será en virtud de una disposición por la cual está más capacitado para el gobierno; y este hábito no es nada diferente de la parte de la razón llamada teórica. El modo como esta parte de la razón enseñorea sobre la otra, es decir, sobre la práctica, en el alma individual, es el mismo como el de quién posee las disposiciones para adquirir las ciencias teóricas para gobernar a aquellos cuyos hábitos naturales sólo son adecuados para las artes prácticas. Luego estos últimos son siervos por naturaleza [70] y deben ser naturalmente gobernados. Esta relación de cada una de estas dos partes del alma es necesariamente una correlación, es decir: la relación del gobernante y del gobernado.

Podríamos enunciar esto diciendo que dichas artes prácticas se han ido extendiendo y desarrollando un arte de gobernar llamado el arte político, siendo evidente que las ciencias teóricas son necesarias para que tal arte pueda existir; en este sentido, las ciencias teóricas sólo son la preparación para la acción, aunque por medio de ellas el hombre alcance otros beneficios. Entre ellas y las otras artes prácticas no existe más diferencia que estas últimas ponen su intención en las primeras y que las artes prácticas exigen que su orientación esté en las ciencias teóricas que las preparan en razón de los fines de estas últimas. Así las ciencias teóricas, en relación con las restantes artes directivas [357 *r*], están en idéntica posición con las artes que exigen su gobierno, como el arte de la agricultura respecto de un cultivo agrícola concreto a él subordinado. De acuerdo con esto las ciencias teóricas y las artes prácticas pertenecen a un mismo género y sólo

se diferencian por su mayor o menor excelencia. Esta opinión suele ser mantenida por algunos de los presuntos filosofantes de nuestro tiempo, aunque sus especulaciones estén dirigidas a dilucidar cuestiones basadas en opiniones no críticas, y sin enfocarlas de acuerdo con el orden natural y el estudio lógico [19].

9. *Las ciencias teóricas y la política.* Decimos, pues, que la especulación del saber teorético y particularmente el de la física y la metafísica, no son quehacer práctico, y el querer no tiene efecto alguno sobre su existencia, lo que es evidente *per se* para quien ha sido formado en estos saberes. Siendo así que el objeto de estas ciencias son tales que su modo de ser no nos pertenece, es evidente que no están dispuestos *prima intentio* y esencialmente a la acción; por medio de ellos el hombre no sirve a los demás directamente. Más aún: respecto al orden de lo deseable, su existencia en el hombre resultaría nula y vana. Esto puede comprenderse mejor advirtiendo lo siguiente: se ha establecido en la filosofía primera que el ser puede ser de dos clases: sensible e inteligible; el ser inteligible es el principio del sensible, constituyendo su fin, forma y causa eficiente; la existencia del sensible en los inteligibles de las ciencias teóricas pertenece al modo de la existencia inteligible. La finalidad del hombre en tanto que ser natural es desarrollarse en su ser tanto como pueda hacerlo su naturaleza. Así, pues, la relación del ser humano inteligible respecto de los otros modos del ser del hombre, pues es alma y cuerpo, es una simple relación existencial inteligible del ser sensible. Lo mismo sucede en cuanto a la relación entre lo adquirido por la voluntad respecto de los restantes actos volitivos [71].

[19] Es muy difícil precisar quiénes fueron dichos *presuntos filosofantes*, posiblemente pensadores cercanos a la *Mu'tazila*, restos de la escuela *ḥazmī* o autores como Ibn al-Sīd, en una palabra: quiénes no podían ser incluidos entre los *falāsifa*.

Supuesto lo anterior, su dominio sobre los actos volitivos consistiría en el primado del ser inteligible sobre el ser sensible, y el modo de fundamentar los principios de los actos volitivos sería el mismo como el ser inteligible confiere la existencia al ser sensible dependiente de él. Pero se ha establecido que éste no es el modo como el inteligible sirve al sensible, y aún más, que el sensible tanto procede del inteligible como necesita de él. Por tanto, las ciencias teóricas son realmente útiles y necesarias para la acción, del modo como se ha dicho del ser inteligible que es necesario respecto del ser sensible. La primacía de esta parte de la sociedad sobre las restantes es semejante al primado del ser inteligible sobre el ser sensible. Puede, pues, verse en este tratado que las artes prácticas, sean facultades, disposiciones de gobierno u oficios ministeriales, sólo existen en razón de las ciencias teóricas. A fe mía, el vulgo opina respecto al ser de dichas artes prácticas justamente lo contrario de lo que se predica respecto de las ciencias teóricas, diciendo que los inteligibles de dichas artes [357 *v*] no son *prima intentio* la causa de sus operaciones, sino que su exclusiva finalidad es un buen y excelente discernimiento, y que las acciones y efectos resultantes son accidentales; sería así como el orden que aparece en el movimiento de los cuerpos celestes. Por consiguiente, las artes prácticas son simples virtudes, llegándose incluso a pensar de dichas artes prácticas que utilizan el razonamiento.

10. *Las artes prácticas y las virtudes están regidas por el saber teórico.* De estas cualidades positivas que resultan de estas artes, los que se dedican a un arte concreto consideran que dicha técnica comprende el conocimiento de todas las cosas, como vemos que los médicos piensan de su saber. Pero la verdad es que los inteligibles de dichas artes se establecieron al principio sólo en función de su actividad, y si por medio de ellos se percibe algo es accidentalmente. Si lo que

es comprendido es considerado como el fin de un arte, lo es como perteneciente a otro género, el término *arte* se predicaría de él por analogía, del mismo modo que el término *música,* que unas veces se refiere al arte práctico de la ejecución concreta y otras a la ciencia musical teórica.

En relación con las virtudes dianoéticas, en este caso también es evidente que son tales por causa de los inteligibles teóricos. La existencia de dichas virtudes, o la de la más noble de ellas, es la causa de las artes. Estas, como se ha expuesto en este tratado, existen en razón de los inteligibles teóricos. De aquí, que resulte evidente que dichas virtudes dianoéticas se dividen del mismo modo que referidas artes. En absoluto, sólo un arte manda sobre todos los demás: el llamado arte político, como del mismo modo sólo la facultad racional gobierna la realización concreta de las acciones de referido arte [72].

En el caso de las virtudes éticas, también lo son a causa de los inteligibles teóricos por varias razones: primero, como se ha explicado en los libros físicos, porque el apetito y el deseo presentan dos aspectos: uno se enfrenta con la imaginación y el otro con la razón y el pensamiento. El apetito respectivo de la imaginación necesariamente no es exclusivo del hombre, sino que está relacionado con el animal en cuanto tal; el apetito enfrentado con la razón y el pensamiento, es el específico del hombre, y la existencia de una tendencia de tal carácter está relacionada con la condición humana. Las virtudes éticas no son nada diferente de dicha parte de nosotros que se mueve hacia lo que la razón juzga que debe ser, y del modo y en el tiempo considerados como convenientes. Es evidente, pues, que dicha actividad pertenece exclusivamente a la parte teórica del alma, y por ello, esta parcela adquiere las virtudes de potencia racional.

La parte racional es, pues, en verdad, la más elevada, la más noble, y la más digna de ser elegida. También algunos animales pueden participar en sentido analógico de dicha

parte moral, como la modestia respecto del león [20], pero sólo es una virtud específicamente humana cuando está apoyada en el pensamiento y la razón; y cualquier cosa que sea causa del carácter del ser de otra, posee dicho carácter en un grado más alto. También puede observarse esto en el caso de dichas virtudes cuando se trata de las relaciones humanas. Por ejemplo, la justicia existirá solamente en razón de las relaciones sociales; la templanza, por causa de los placeres que obstaculizan las acciones nobles; la fortaleza, por las cosas [358 *r*] dañinas, y la liberalidad, por la riqueza. Desde el punto de vista de la ciencia teórica, aparece como algo evidente que el hombre, por su propia condición, no se inclina a las virtudes morales si no sirve a los demás. Además, estas virtudes son más aptas para ser realizadas concretamente que las ciencias teóricas, y más adecuadas para la vida y las necesidades corporales, aunque no sólo del cuerpo, sino también de los órganos y de los eventos exteriores. Así, la liberalidad necesita de la riqueza para que con ésta puedan realizarse actos liberales; del mismo modo el justo operará actos de justicia, y el valeroso necesitará de la fuerza y del auxilio.

En relación con las ciencias teóricas, las más consistentes de todas son las más desmaterializadas, hasta el punto de pensar que son en cierto modo eternas; pues, de cualquier modo, parece evidente que lo más separado de la materia es lo más noble. Este tipo de perfeccionamiento, a saber, el moral, está considerado respecto de la perfección teórica como una condición previa sin la cual es imposible alcanzar el fin. Se piensa así que dicha perfección es el fin último a causa de su proximidad del fin último real. Resumiendo: de todo esto resulta que las perfecciones humanas son de cuatro clases y que todas lo son por causa de la perfección teórica [73].

[20] El ejemplo del león aparece en Ibn Bāŷŷa (Avempace), *Régimen del solitario*, ed. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1946, p. 55; trad. p. 93.

En cuanto a las virtudes morales, lo son o bien en razón de las artes prácticas o viceversa, o bien que ambas estén unidas, es decir, que algunas artes lo son gracias a las virtudes y algunas virtudes gracias a las artes, lo que es un tema que merece una consideración más profunda. Pero es evidente que la perfección moral que rije a todas las restantes virtudes está necesariamente unida a la facultad racional que las gobierna. Si la relación de la virtud que dirije con la facultad racional rectora es del mismo tipo de la adecuación de la facultad racional con el arte al que gobierna, entonces sería necesariamente la razón del arte que rije. Lo mismo sucede en el caso de las otras artes que no pertenecen a este tipo de virtud. De acuerdo con esta relación, las artes prácticas son consideradas como una condición preparatoria; pues si la adquisición de las virtudes morales es necesaria para un saber, lo es solamente para que la actividad del arte pueda ser más perfecta y laudable, como es evidente *per se;* sin embargo, se da el caso de que ambas lo son gracias a la parte teórica.

11. *Sobre cuál sea la índole de la perfección última.* Cuanto hemos dicho referente a la analogía entre dichas perfecciones humanas es una cuestión disputada entre los peripatéticos. Pero, como esta parte teórica no la poseemos desde el comienzo en su perfección definitiva y en acto, su existencia es potencial. Como se ha explicado en la *Física,* todo cuanto existe potencialmente o posee mezcla de potencia en su ser, sólo puede alcanzar su perfección última por lo que existe en acto, sin mezcla alguna de potencia. Luego para que nosotros podamos llegar a ser y alcanzar la perfección y el acto, es decir mediante un acto de elección y libertad, no basta con la propia naturaleza para realizarlo. Entonces, ¿cuál es esta perfección que nos corresponde realizar y que constituye el fin a alcanzar en nosotros mismos? ¿Se trata de las ciencias teóricas, o de otro tipo o universo más noble

que las ciencias especulativas? y si fuera diferente de las ciencias teoréticas, ¿se trata de algo intrínseco a nosotros, o cuya substancia sea extrínseca a nosotros?

Decimos: algunos sostienen que las ciencias teóricas son eternas, existiendo en nosotros en acto y habiendo sido adquiridas sus naturalezas desde jóvenes, teniendo en este modo una existencia potencial pasiva; luego, o bien son las formas [358 *v*] separadas propuestas por Platón, o es el intelecto agente u otra inteligencia inferior en rango[21]. Es evidente que si se aceptase esto la perfección humana no sería alcanzada por medio de la voluntad, en tanto que existiría en su ausencia con anterioridad al acto voluntario.

Sin embargo, la voluntad está asociada con su concepción en tanto se relaciona con la definición de las perfecciones últimas, y a tales efectos se toma como una premisa para la definición del fin [74]. Si, por el contrario, se afirmase que se trata de algo adquirido exclusivamente por nuestra voluntad —es decir: que nosotros tomamos de otro las perfecciones últimas cualquiera que sea el modo de adquisición por nuestra naturaleza—, sin embargo dicha perfección no podría ser alcanzada por nosotros sino como una relación por cuya conexión con nosotros somos lo que somos. Se sabe que, si esta adquisición está relacionada con la voluntad, sólo lo está en sentido diferente que en los modos anteriores por los cuales la voluntad no está unida con aquello por lo cual nos realizamos. Además, la voluntad está asociada con la existencia de una relación por la cual el intelecto agente culmina nuestra perfección.

En cuanto a los que afirman que las ciencias teóricas no son eternas, sino que son las perfecciones últimas, la perfección humana resultante sería lo que la voluntad realizase por sí misma. Respecto a los que mantienen que las ciencias teóricas no son eternas y que la perfección última procede de

[21] F.S., 71(10)-72(14).

las inteligencias separadas, resulta evidente que la culminación alcanzada tendría dos modos: perfección primera y última; la primera es lo que el mismo adquiere *per se*, la segunda, lo que alcanza mediante la unión con el intelecto agente, lo que necesita ser explicada en el tratado *De anima* de los libros físicos.

Volvemos, pues, a lo que nos referimos antes acerca de lo que Platón dice sobre el modo de educar a esta clase de gente.

12. *El sentido del mito de la caverna.* Decimos que Platón compara la relación de este tipo de hombres con los demás, en cuanto al modo de conocer, afirmando que la masa se asemeja a ciertos hombres que han vivido en una caverna desde niños, sin salir nunca de ella; miran cuidadosamente cuanto hay en la cueva, sin poder volver su rostro a la abertura de la caverna[22]. En la entrada de la gruta existen imágenes de otros tipos de seres; a sus espaldas hay una fogata que sólo les permite ver las sombras de dichas imágenes sobre los muros de la cueva. En esta situación sólo pueden conocer las sombras de las imágenes proyectadas sobre el muro de la caverna, creyendo que la realidad son esas sombras[23]. El sabio que sale a la entrada de la cueva, ante la luminosidad resplandeciente, y ve las cosas como realmente son a la luz del sol, se encuentra que sus ojos se han acostumbrado a la oscuridad y que le es imposible mirar, como sucede al hombre que de pronto sale de una gruta a la luz solar[24]. Por esto, es imposible para este tipo de hombres que desean conocer esforzarse en el aprendizaje de las ciencias, porque encuentran penosa la abstracción y consideración de los inteligibles.

[22] R., 514.
[23] R., 515.
[24] R., 516a-b.

El método conveniente que debe seguirse con ellos para conducirles adelante gradualmente, paso a paso, a mirar las cosas, es como el de quien las contempla primero a la luz de las estrellas y de la luna para después poder mirarlas en presencia del sol. Así, del mismo modo debe conducírseles gradualmente, poco a poco, dirigiéndoles al principio a lo más fácil de aprender[25] [75]. Y respecto a la ciencia con la que debe iniciarse el estudio, es evidente que es la aritmética, [359 *r*] pues junto con los hijos de los guardianes ya fueron formados por medio de la gimnasia y de la música. El fin de la educación física es evidentemente el desarrollo del cuerpo; pero en el caso de la música por medio de la cual se les transmiten las narraciones, conviene recordar que dichas historias no proporcionan la facultad mediante la cual el hombre puede alcanzar los inteligibles de las ciencias teóricas. Por esto, dicho saber debe pertenecer necesariamente a las ciencias teóricas, y será el más fácil de los estudios matemáticos, pues del contenido de las cuatro ciencias matemáticas: aritmética, geometría, astronomía y música, la primera sobresale a este propósito, es decir, en cuanto al estudio, por la gran amplitud de su contenido. Así pues, la aritmética es la más fácil y más común desde todos sus aspectos, seguida de la geometría, la astronomía y, por último, de la música. Parece deducirse de la índole de estos saberes que los sabios deben iniciarse por las ciencias matemáticas, aunque sus inteligibles no existan en la naturaleza de un modo real; así aparecen entre ellos el concepto de infinito. Por lo general sus inteligibles son inteligibles incompletos, ya que no son aprendidos como objetos concretos, sino como las ideas de estos. Por esto Platón divide los inteligibles en dos grupos: a los del primero los llama propios y constituyen las ideas de las cosas reales; los segundos son los inteligibles de las apariencias de las cosas, como los entes de las ciencias

---

[25] R., 521d-522c.

matemáticas[26]. Piensa, así, que sucede con los inteligibles lo mismo que con los sensibles: del mismo modo que existen sensibles que son percibidos por medio de sus esencias y otros que son percibidos por medio de las imágenes —de la misma manera como algunos sensibles son percibidos al reflejarse en un espejo—, así sucedería en el caso de los inteligibles.

13. *La formación matemática.* Como sabemos, los problemas de las ciencias matemáticas son infinitos, lo mismo que sus objetos, y su desconocido modo de ser sólo puede ser determinado por el metafísico. Platón precisa que desde el punto de vista de las perfecciones humanas no pertenecen a otra ciencia teórica, afirmando que se trata de ciencias cuyos principios y fines son desconocidos, conociéndose tan sólo lo comprendido entre los principios y los fines. Siendo así, las ciencias matemáticas inicial y esencialmente no concernirían a la perfección humana, como sucede con la física y la metafísica. Sin embargo, se diferencian a este respecto particularmente en que estas dos últimas ciencias toman de aquellas los principios para investigar el fin, como la ciencia divina toma el número de motores de la astronomía, y tal diferencia lo es, no respecto a sus naturalezas, sino también en cuanto a las partes de la ciencia particular [76]. Es evidente que la mayor parte de las ventajas y de los contenidos que adquirimos de la formación matemática constituyen todo el desarrollo y la preparación de la inteligencia para el estudio de dichas dos ciencias últimas. También nosotros debemos decir que lo alcanzado en referidas ciencias matemáticas es tan solo la acción formativa, a pesar de que algunos de sus estudiosos a veces vayan algo más allá, como piensan muchos de la geometría y de la música.

Los objetos de que se ocupan las matemáticas son tanto

26 R., 526c, 530d y 533b-d.

de índole natural como artificial. Por ejemplo cuando se considera que un triángulo [359 *v*] equilátero debe tener necesariamente tres de sus lados que salen de los centros de dos círculos iguales, y que dos de sus lados arrancan de la base, encontrándose en el punto de intersección de las dos circunferencias, no importa que se trate de un triángulo real de madera o metal, o de algo artificial o genérico, pues se refiere tanto a los objetos naturales como a los artificiales; por lo demás, los objetos concretos presupuestos por dichas ciencias sólo se pueden encontrar realizados en la materia. Si lo que estudian estas ciencias comprendiesen lo que tienen dichas figuras geométricas, deberían investigarse sus cuatro causas es decir: la materia, la forma, la causa eficiente y el fin, pero es evidente que sólo se estudia la causa formal.

Los matemáticos necesitan objetos individuales con los que se relacionan estas ciencias, y en su trabajo echan mano del conocimiento complementario concreto mediante el cual conocen las ciencias matemáticas. Así, si alguien desea hacer un triángulo equilátero de madera, no tiene suficiente con lo que dice Euclides al principio de su libro acerca de la construcción teórica de un triángulo equilatero, sino que necesita del oficio de carpintero, como es obvio para quien es ducho en estas ciencias. Tal como lo hemos caracterizado, el objeto de la enseñanza de las ciencias matemáticas a esta clase de hombres es inicial y esencialmente su formación, aunque también se añada, como dice Platón, los saberes prácticos necesarios para su utilización [27]. Así, cuando se trata de los guardianes, también tienen necesidad del conocimiento de los números y de las medidas para situar a los hombres en los combates y maniobrar diestramente, y de las mediciones para plantar los campamentos. Del mismo modo, también es necesario el conocimiento de las estaciones y de los meses, tanto para los navegantes y los caravaneros, como para el

[27] R., 526d-527d.

hombre en general; la práctica de la música les es necesaria en cuanto se trata de algo establecido en esta sociedad. Tal es lo que Platón menciona sobre lo primero que debe estudiarse.

Platón sostiene estas ideas debido a que la lógica no existía en su tiempo, pero como ahora existe, conviene que el estudio se inicie con la lógica, después se [77] continuará con la aritmética, seguida de geometría, más tarde con la astronomía, luego la teoría musical, a continuación la óptica, pasando a la mecánica, la física y, por último, a la metafísica. Sin embargo, los antiguos estaban divididos acerca de si era obligatorio comenzar por la lógica o la matemática. Algunos sotenían que la lógica fue desarrollada exclusivamente para fortalecer la inteligencia y preservar del error, constituyendo el punto de partida necesario para elevarse hasta las ciencias profundas como la física y la metafísica; para las ciencias matemáticas no se necesitaría la lógica, debido a su facilidad y a su escasa relación con la materia. Pero, si esto fuera como dicen y la lógica no fuese necesaria para el aprendizaje de las ciencias matemáticas, el estudio de éstas resultaría indudablemente mejor tras el conocimiento de aquélla; y como nosotros buscamos tan sólo lo mejor para los estudios de esta clase de hombres [360 *r*], conviene comenzar con el arte de la lógica.

14. *La formación poético-musical.* Como antes ha dicho Platón, las normas deben establecer que los estudios se inicien con la música [28]. Cuando los jóvenes llegan a los dieciseis o diecisiete años, tras haber perdido las disposiciones inadecuadas cuyo rechazo es condición indispensable para la formación, deben entrenarse en la equitación hasta los veinte años. Tras dominarla, continuarán con el estudio de la filosofía, de acuerdo con el orden antes especificado. Pla-

[28] R., 537.

tón no mantiene que deban empezar con el estudio de la ciencia antes de referidos años, ya que su pensar no está aún totalmente desarrollado, ni está perfeccionada su razón; y, además conviene que se les haya aclarado el sentido ejemplar de las narraciones en las que han sido educados, para que no puedan ser ridiculizados y puedan refutarlos ante la masa y aplastarlos con sus objeciones [29]. Y esto en razón, como dice Platón, de su posición respecto a las historias y narraciones con que fueron formados, que es como la de alguien que fue criado con quienes consideraba como a sus padres, y al crecer y valerse por sí mismo se da cuenta de que ambos no lo son, y que su padre y su madre son otros [30]. ¿No opinaréis que aquella estima inicial desaparecería de sus almas hasta el extremo de que a veces llegarían a reírse de ambos? Tal sería el caso si esta clase de hombres pusieran sus manos sobre la ciencia antes de tiempo; en su celo y presteza, destrozarían las narraciones con argumentaciones inadecuadas, como un cachorro desgarra las vestiduras de cualquiera que tiene cerca. Podéis ver claramente esto en lo que sucede frecuentemente con los presuntos filósofos de dichas sociedades nuestras, siendo la más dañina de las cosas en relación con esto [78]. Por lo demás, no cesarán de formarse en la ciencia hasta que alcancen los treinta años y hayan completado todas sus partes.

Cuando alcancen los treinta y cinco serán encargados del mando del ejército, que ejercerán durante quince años [31]. Al cumplir cincuenta años se encuentran ya preparados para gobernar dicha comunidad virtuosa y mandarán sobre ella. Cuando en razón de su edad sean demasiado débiles para aquello, como dice Platón, volverán a las *Islas Afortunadas;* pero por *Islas Afortunadas* quiere decir, a mi entender, con-

---

29 R., 539b-c.
30 R., 538a-c.
31 R., 540a-b.

sagrarse a estudiar la idea del bien, en cuya existencia creía Platón. Si existiese alguien que considere que hay un bien para el hombre que existe por sí mismo, pensará que la realización de las restantes virtudes impide la meditación sobre aquél; y es por esto, creo yo, por lo que Platón afirma que al final de sus vidas los sabios se aislaran para sólo meditar sobre el bien.

15. *Retiro y honra de los gobernantes.* Dice Platón que conviene que se señalen para todos los ciudadanos ciertos días para conmemorar las virtudes de los gobernantes, presentando ofrendas, realizando sacrificios y por lo común elevando plegarias del modo como es tradicional entre las gentes del país [32]. Y lo mismo en el caso de la formación de las mujeres naturalmente dotadas para poder mandar, pues ya hemos dicho que las mujeres deben compartir con los hombres todos los deberes de los ciudadanos. Platón asegura también que el gobierno de la comunidad quedaría asegurado adecuadamente si dicha sociedad poseyese más de un hombre que pueda atenderla llegado el caso.

16. *El modo posible de realizar la sociedad modelo.* Concluye Platón esta parte, haciendo un resumen acerca de la manera de realizar del mejor modo posible esta sociedad virtuosa. Antes había dicho que el nacimiento de dicha sociedad sólo es factible si aconteciere que alguien cuyas condiciones fueren las exigidas a los sabios, fuese hijo del rey [360 *v*], o que gobernase dichas sociedades de un modo conveniente, con dignidad, alta pertinencia, honorabilidad, poder, etc. Si así sucediera, la manera de desarrollar tal sociedad sería la siguiente: el buen gobierno cuidaría especialmente de los ciudadanos que tuviesen aproximadamente más de diez años, enviándolos a las aldeas y les cogería a los hi-

32 R., 540b-e.

jos, a los que se educarían en las disciplinas y del modo como antes se ha descrito [33]. De este modo, el desarrollo de dicha sociedad sería más rápido, fácil y mejor. Sabed, pues, que según Platón esta es la forma óptima para el nacimiento de la ciudad virtuosa.

También es posible que llegue a realizarse de un modo diferente, aunque sólo tras de un largo tiempo. Esto sucedería después de una larga e ininterrumpida sucesión de buenos reyes que gobiernen estas comunidades, influyendo constantemente de manera gradual sobre dichas sociedades, hasta que con el tiempo se alcance un buen gobierno [79]. Su influencia actuará por dos vías al mismo tiempo, es decir, mediante sus operaciones y acciones, y por medio de sus convicciones. Esto sería más o menos fácil según las normas que hayan existido durante cierto tiempo, y según que tales normas estén más o menos próximas de esta sociedad ideal. Por lo general en este nuestro tiempo es más verosímil que su influjo conduzca a excelentes hazañas que a convicciones valiosas, pudiéndose comprobar en dichas sociedades.

En general quien domina alguna de las partes de la ciencia y conoce el modo como se producen las tendencias en las sociedades, no encontrará dificultad en afirmar que no son mejores que sus convicciones. Estas comunidades que son virtuosas en sus acciones se llaman aristócratas; y ya se ha dicho que este tipo de sociedad, a saber, la aristocrática existió entre los antiguos persas.

17. *Resumen final.* Tales son todas las ideas de Platón acerca del origen de la sociedad virtuosa, sus clases y su relación con las normas; lo hemos expuesto con la mayor brevedad posible. Lo que resta de esta parte de la ciencia política es tan sólo lo que se refiere a otras sociedades simples, las comunidades descarriadas y el modo como pueden ser reco-

---

[33] R., 541a.

nocidas, como evolucionan y como se transforman. En cuanto a la exposición acerca del modo como surgen dichas sociedades, la formación de la organización mediante la cual se desarrollan más fácilmente, y el camino más seguro para su mayor descarrio, al que están abocados por triste herencia, parece que su conocimiento no es necesario para quien domine esta ciencia, del mismo modo como es suficiente para el médico conocer los venenos para reconocer sus propiedades y el modo de preservarse de ellos, sin necesidad de averiguar el modo como están hechos y combinados; así les sucede a los filósofos en lo que concierne a estas sociedades, o sea, a las comunidades descarriadas: les basta con reconocerlas para saber los vicios que les separan de la sociedad virtuosa. Por esto lo que Platón pretende es enseñar el modo como la sociedad virtuosa puede autodesarrollarse o transformarse en otra, y la relación y contraposición entre ellas, así como la manera como acontece.

Aquí queremos terminar este segundo tratado, y empezaremos el tercer tratado de esta parte de la ciencia política.

# [361 *r*] TRATADO TERCERO

1. *Las sociedades imperfectas.* Habiendo completado en la anterior parte la discusión acerca de este tipo de gobierno, es decir, la exposición del gobierno de las sociedades virtuosas [1], vuelve Platón a lo que restaba de esta ciencia, a saber: la discusión sobre las formas de gobierno no virtuosas, exponiendo tanto los tipos simples, como su transformación en otros, las semejanzas entre ellos y el gobierno virtuoso o entre sí. Manifiesta qué tipo de gobierno sea el más opuesto al gobierno virtuoso, enseñando [80] cuál es el elemento diferenciador entre estas dos formas de gobierno, es decir: entre la virtuosa y la más opuesta a ella, estableciendo la posición de las formas intermedias entre los referidos extremos, y cómo se ordenan dichas formas intermedias respecto de los extremos en el caso de que, además de las opuestas, haya más de un intermediario y sean diferentes. Por ejemplo, el color blanco tiene como opuesto el negro, entre uno y otro puede haber intermedios, y éstos pueden ser ordenados en tanto que unos se acercarán más al blanco y otros se

[1] El plural, utilizado en este y otros pasajes paralelos, permite sospechar que Ibn Rušd no mantenía la idea de una sociedad virtuosa única como al-Fārābī. R., 544a-d.

aproximarán al negro. Es evidente que sucediendo también así en el caso del gobierno, la consideración de los dos extremos puede ser en tanto que opuestos uno del otro, como en cuanto son los puntos hacia los que se inclinan los intermedios, ordenándolos así. Esto es, los primeros actúan como límites respecto de los intermedios, que evolucionan siguiendo unos a otros hasta alcanzar el extremo opuesto.

Expondremos, pues, lo que hemos alcanzado del texto de Platón referente a esto. Del mismo modo, compararemos los pueblos que se dirigen por cada una de estas formas de gobierno, tanto respecto de sí mismas como en cuanto a la felicidad que pertenece a todas y cada una de las formas de gobierno y a sus respectivas conductas políticas. Tal es, pues, en suma el resumen indispensable de esta parte de la exposición de Platón. Mas por nuestra parte queremos exponer todas y cada una de las ideas expresadas por él.

2. *Formas de gobierno.* Sabemos que Platón considera que las formas simples de gobierno que pueden regir las sociedades son por lo general de cinco tipos: el primer tipo es el gobierno virtuoso, cuya exposición ya ha sido hecha; el segundo es el de la primacía del honor; el tercero, el del predominio de unos cuantos que fundan su liderazgo en la riqueza y que es también conocido como plutocrático; el cuarto el del poder conjunto de las masas; el quinto, el del dominio de un tirano. Si se divide el gobierno virtuoso en monarquía y aristocracia, entonces las formas de gobierno serán seis.

Si alguien se hace cargo del gobierno, dándose en él combinadas las cinco condiciones de aptitud, a saber[2]: sabiduría, conocimiento perfecto, buen arte suasorio, excelente imaginación, capacidad para dirigir la guerra, no teniendo impedimento físico para combatir, será por ello rey y su go-

[2] F.A., 60(11)-61(6); R., 544a-e, 545b.

bierno es efectivamente el propio de la monarquía. Pero si dichas cualidades existen tan sólo separadamente dentro de un grupo social, de tal modo que uno contribuye al fin de la sociedad por medio de su sabiduría, un segundo participa en dicho fin gracias a sus conocimientos, un tercero por su buen arte suasorio en el discurso, un cuarto por su excelente imaginación y el quinto por su capacidad para el combate, ayudándose entre sí para realizar y mantener el gobierno [361 *v*], entonces serán llamados gobernantes selectos y su política se denominará gobierno aristocrático.

[81] A veces, también sucede que el gobernante de esta sociedad es alguien que no alcanza dicho nivel, es decir, la dignidad de rey, pero no obstante, es un experto en las normas establecidas por el primer fundador de la dinastía; posee un buen poder de interpretación *(iŷtihād)*, de manera que es capaz de desarrollar los principios que el primero no concretó, tanto para los decretos como para todos y cada uno de los juicios —a esta clase de conocimiento pertenece el saber que entre nosotros se llama derecho islámico—, y además tiene capacidad para la guerra. Pues bien, tal será llamado rey porque gobierna de acuerdo con la ley. Puede suceder, sin embargo, que estas dos cualidades no se encuentren en un solo individuo, sino que uno sea un buen guerrero y el otro un jurisperito; pero en caso de necesidad los dos deben participar en el mando, como suele suceder con muchos de los reyes musulmanes[3]. Opinamos que en este caso se trata de otro tipo de gobierno que es el del bienestar social, o sea, aquella forma cuyo fin es que los ciudadanos alcancen tan sólo el bienestar social. Si agregáis a esto el gobierno de la satisfacción de las estrictas necesidades materiales, entonces las formas de gobierno serían ocho.

[3] Este párrafo está escrito a beneficio de la dinastía almohade; pues, ¿qué reyes islámicos gobernaron junto con el afamado alfaquí?

3. *La timocracia.* Habiendo concluido antes la exposición de los problemas de la sociedad virtuosa, en cuanto a la forma de gobierno y a la sociedad timocrática, son éstas las que encaminan a sus ciudadanos hacia la búsqueda de honor[4]. En realidad el honor sólo tiene lugar entre los hombres cuando estos piensan que existe una perfección en otro y que por ello se subordinan a él. Sin embargo, en este caso se da otro tipo de honor sin que haya un sentimiento del espíritu del que honra al honrado, ya que tal honor está contrapesado con otra reverencia: la del dinero o las prebendas. Tal honra se reduce a una ecuación, en tanto que es concreta y particular y en tanto que dicha paridad sea posible; se trata pues, de una honorabilidad por contraprestación.

Respecto al primer tipo de honor, no consiste en proveer abundantemente lo que proporciona necesariamente la honra, y esta modalidad del honor es más propia de las sociedades timocráticas, y así sus categorías se parecen, a este respecto, a las de la sociedad virtuosa. La diferencia entre ambas se debe a que en la sociedad virtuosa los honores son accidentales respecto de las virtudes, y las realidades son auténticas, no buscándose la gloria por sí misma, sino que es como la sombra que proyecta la virtud. Las sociedades timocráticas, por el contrario, buscan el honor en sí, disponiéndose las cosas de acuerdo con lo que la opinión vulgar establece como conveniente. Las cosas adecuadas son, pues, las siguientes: riqueza, linaje, cuanto produce placer, juegos de azar, y todo lo supérfluo, y además, cuando un hombre es capaz de proveer a todas sus necesidades por medio de la riqueza, utilizando a los demás para tales fines.

Lo que parece servir mejor al honor son el culto de la fuerza y el poder, por lo cual un hombre deberá ser siempre señor y no siervo, y ser servido y no servir. De aquí [82] que se

---

4 F.S., 89(14)-94(4); R., 548b-d.

piense que la virtud fundamental es necesariamente la que gobierna el honor, y como tal los hombres [362 *r*] consideran la magnanimidad y muy especialmente cuando va unida a la aptitud para el triunfo, y en general a la capacidad de ofender y ayudar. Consistiendo dicha aptitud en la demostración de las facultades corporales y anímicas y de las apariencias externas, los sujetos de dicho tipo son los dueños de tales sociedades, y las categorías del honor se acomodan con lo adecuado a ello. Todo aquél cuyo honor no sea considerado como capaz del señorío total, sólo poseerá un dominio parcial, señoreando en un aspecto y siendo dominado en otros. Así se dice que al-Manṣūr ibn Abī Āmir solía asistir a las reuniones y fiestas, acostumbrando decir: «Permitiré a cualquiera que se considere a sí mismo príncipe de la fe que me mande, humillándome ante él; pero, ¡por mi alma!, me honrará, ya que el alma no posee honor si no se humilla y se rebaja».

En este sistema de gobierno se emplean ricas vestimentas para los reyes, como los mantos de armiño y de púrpura, colocándolos en tronos dorados, pues todo esto, según la opinión vulgar, es signo de perfección y de sabiduría. Lo más adecuado para mostrar el señorío es la presentación conjunta de todo cuanto se considera conveniente para desarrollarlo y mantenerlo; y éste es el sentido de la justicia que existe en dicha sociedad, que parece la mejor de las sociedades no virtuosas en razón de que tiene como objetivo aquellas virtudes que se consideran como tales por la opinión vulgar, de acuerdo con la cual son acciones hermosas. Se buscan, pues, de cualquier modo aquellas acciones que dejan un buen recuerdo por el cual es honrado en vida y tras de la muerte. Este tipo de asociación es la comunidad timocrática, que raramente aparece en una nación sencilla, pues la existencia de este tipo de sociedad es difícil. En cambio es conocido que este tipo de gobierno ha existido frecuentemente entre nosotros.

4. *La plutocracia.* El gobierno plutocrático es aquel que guía a sus ciudadanos a desear la riqueza y los bienes, adquiriéndolos por encima de sus necesidades, sin otra razón que la codicia de poseerlos [5]. Los bienes son de dos clases: bienes naturales y bienes convencionales; los bienes naturales son aquellos que satisfacen las necesidades inherentes al hombre, como son la comida, el vestido, la vivienda para cobijarse, los instrumentos para dichas cosas y los materiales para hacerlas. Los bienes convencionales son las monedas de oro y plata [6] y lo que [83] las suple, no satisfaciendo directamente las necesidades naturales humanas, ni existiendo en todas las sociedades, siendo necesarias solamente para proveer de un [362 *v*] medio de cambio que se emplea en todas las actividades de la sociedad. Las monedas son, pues, el signo propio de cualquier dinero cuyo valor suple ante quién conoce la paridad convenida, siendo un signo del exacto poder adquisitivo, del justo precio de todas las cosas y la medida para ello. Por esto se le considera equivalente a la riqueza, y lo más conveniente para ser adquirido y acumulado, y como tal potencialmente es cualquier cosa valiosa, siendo fácil de transferir [7].

El dirigente de este tipo de sociedad es quien posee más riqueza y mayor poder; si a ello se une la capacidad para gobernarla, proporcionarle riqueza y conservársela siempre será el más adecuado para regir esta sociedad. La riqueza procede, en primer lugar, de cuanto cubre las necesidades naturales, como las producidas por la agricultura, la ganadería y la caza; después, del comercio, arrendamientos y demás actividades productivas [8]. Este tipo de sociedad está funda-

---

[5] F.S., 88(14)-89.

[6] El texto dice *dinares* (monedas de oro) y *dirhemes* (de plata).

[7] Dentro de su concisión, la definición de la moneda es exacta. La paridad se establecía por el peso del oro o de la plata que tenía cada pieza de acuñación; en al-Andalus se utilizó preferentemente el patrón de plata.

[8] Habida cuenta del limitado alcance de la industria medieval, reduci-

mentada en la riqueza, y tal es el propósito que la guía; su gobierno es considerado como un señorío de unos cuantos, ya que el propósito de adquirir bienes sólo puede ser seguido por unos pocos, por lo cual la mayoría de los ciudadanos de esta sociedad son pobres, como aparecerá después.

5. *La sociedad demagógica*[9]. La asociación demagógica es aquella en que no existe subordinación, haciéndose lo que place, atraídos por los placeres a que les arrastra su alma[10]; se darán, pues, en esta sociedad todos los modos sociales que existen en los restantes tipos de sociedad. Así, encontramos en ella gente preocupada por el honor, hombres buscadores de bienes, e individuos inclinados a la tiranía; y hasta es posible que entre ellos se cuente alguno que prefiera la virtud y sea guiado por ella. Surgen así en esta sociedad todo tipo de artes y caracteres, y también puede dar origen tanto a la sociedad virtuosa, como a los restantes modos de comunidad. Al parecer en ella el único modo de dominio existente es el derivado de la voluntad de quienes sólo admiten ser gobernados de acuerdo con las leyes primarias; por lo cual, se considera también que no es conveniente que todo se permita a cualquier hombre, pues, si así sucediera podrían cometerse asesinatos, robos, y otros delitos, en tanto que éstos son deseos inherentes a la condición de muchos hombres. Así, sin duda alguna, la gente observará las leyes primarias, especialmente las que regulan los terrenos elegidos por los ciudadanos en su primer establecimiento en esta

da al artesanado, la distinción de Ibn Rušd es, entre un primer sector originario (agricultura, ganadería, caza y pesca, y acaso minería, pero no la cita) y un segundo sector derivado (comercio, artesanado, construcción, metarlugia y textil).

[9] Siguiendo la terminología griega, Ibn Rušd escribe *democracia*, pero ateniéndome al sentido de su descripción lo he traducido por *demagogia*. Se ha propuesto la traducción *comunitaria*, pero el contexto de lo escrito por Averroes no lo permite.

[10] F.S., 99(7)-101(5).

sociedad, así como las provisiones producidas [84] en ellos. A continuación se respetarán las leyes secundarias concernientes al comercio, y del mismo modo las terciarias que se refieren al ordenamiento moral y cosas semejantes.

Es evidente que esta sociedad tiene como finalidad primaria el clan familiar y tal es su razón de ser, siendo así exclusivamente individualista, por oposición al modo comunitario de la sociedad virtuosa. Cada hombre, si lo desea, puede poseer todo tipo de bienes privados; y por ello la mayoría de las sociedades actualmente existentes son demagógicas, y los sujetos que verdaderamente las rigen son los que poseen la capacidad de gobernar así, realizando y manteniendo lo que todos desean. Esta sociedad es la preferida por la mayoría [363 *r*] de las masas y la admirada por cualquier hombre que, apoyado en la opinión vulgar, cree que debe ser libre. Al parecer este tipo de sociedad es la primera que se desarrolla a partir de las sociedades de necesidades primarias, pues una vez cubiertas éstas, los hombres se inclinan por sus deseos dando origen a esta sociedad.

6. *La sociedad demagógica es una asociación accidental.* La comunidad en este tipo de sociedad es forzosamente una asociación accidental, ya que no tiene como fin propio formar una comunidad, y su señorío es meramente casual. Las comunidades de muchos de los reyes musulmanes de hoy son casi exclusivamente asociaciones de estrictos clanes y las normas que siguen vigentes en ellas son las que les permiten mantener las leyes primarias. Es claro, pues, que en esta sociedad todos los bienes son familiares, por lo que a veces necesitan producir en su patria excedentes para ser transferidos a las fuerzas militares, originándose así los tributos e impuestos. Los hombres de esta sociedad son de dos clases; una conocida por la masa, y otra los poderosos, como sucedía en el antiguo pueblo persa y acontece en muchas de nuestras sociedades. Las masas son explotadas por los pode-

rosos, y estos progresan apropiándose de los bienes de aquéllos, lo que a veces conduce a la tiranía, como sucede en nuestro tiempo y en nuestra sociedad [11].

Por lo común, el apego a los bienes nace en la masa sólo cuando se han establecido las primeras normas. Mientras cada uno de los clanes lucha por la sociedad a su modo, no está obligado a entregar parte de sus riquezas para las guerras, lo que sucederá durante tanto tiempo como los hombres se mantengan firmes en lo establecido por las normas de la sociedad de necesidades, y muy especialmente si su subsistencia depende de la caza y de la rapiña. Pero cuando los deseos se adueñan de ellos y se desarrollan al máximo, les es imposible luchar personalmente y sus reyes necesitan recurrir a los impuestos. Si a esto se une el que estos gobernantes no reparten equitativamente los bienes adquiridos [85] y los oprimen, que es lo peor para las masas, los súbditos intentarán deponer a los gobernantes, y estos buscarán tiranizarles; de aquí que esta sociedad sea la más opuesta a la tiránica, ya que lo que al principio era señalado como bien social en dicha nación, ahora es realmente del clan debido al poder de las familias de los señores. Por esta razón hoy la clase aristocrática de esta comunidad es totalmente tiránica [12]. Tal es la situación de la sociedad demagógica y de los asuntos que a ella se refieren.

7. *La tiranía.* Las sociedades auténticamente tiránicas son aquellas cuyos ciudadanos se asocian y se dedican a pro-

---

[11] Ibn Rušd parece pensar en los Reinos de taifas y en las dinastías de clan del Magreb, dejando el portillo abierto (*muchos, no todos*) al gobierno almohade. Sin embargo, al final del párrafo se olvida de la restricción y escribe: «en nuestro tiempo y en nuestra sociedad», con lo cual también quedaría incluida la monarquía almohade.

[12] El término hebreo empleado, *kohanī*, se corresponde con el árabe *imāmī*, que el traductor latino vierte muy aproximadamente por *sacerdotalis.* Al decir Ibn Rušd que las clases aristocráticas islámicas eran totalmente tiránicas, su crítica alcanza al imāmato fáctico. Como él respetó

curar un solo objetivo: el fijado por el tirano para alcanzar el fin que se ha propuesto, pudiendo tratarse, bien del simple deseo de mandar, o el del honor, la riqueza, el placer, o la mezcla de todos ellos [13]; claro está que semejantes cosas no se buscan con otra finalidad que la de dar gusto al tirano, haciendo su voluntad. Se parecen así a los siervos, más aún [363 *v*]: son auténticos esclavos. Este tipo de comunidad es el más opuesto al de la sociedad virtuosa, ya que la asociación virtuosa presupone que cada uno de los ciudadanos debe alcanzar tanta felicidad como la que le corresponde recibir por su naturaleza.

La intención de las artes del soberano virtuoso es únicamente el progreso del cuerpo social, como sucede en las demás artes. Por ejemplo, en la medicina, cuya finalidad es la curación de la enfermedad y no la realización de los fines privados del médico. Del mismo modo, la finalidad del piloto es la salvaguardia de la tripulación del barco y no su exclusiva salvación, como sucede con los propósitos del tirano, que no tienen otra finalidad que sus propios intereses privados, no interesándole progreso alguno, sino tan solo proporcionar a los ciudadanos los elementos necesarios para que le sirvan de un modo absoluto como si fuesen esclavos. Es evidente, pues, que este tipo de sociedad es el más injusto, ya que ninguna de las artes prácticas cumplen en él la finalidad específica de realizar el fin propio de las artes, como es bien evidente. El gobierno de los clanes de esta sociedad, las restantes artes y los oficios que existen en tal comunidad tienen como único fin la consecución de un único objetivo: la vida de un solo clan [14] sin que ningún otro pueda poseer un objeto específico.

---

siempre la *imāma* de Ibn Tūmart, su intención es bien clara: los ulemas y alfaquíes eran auténticos opresores.

[13] F.S., 94(5)-99(6).

[14] Los textos hebreo y latino escriben —en éste y en el resto de los lugares— *familias*, pero, como se advertirá por el sentido de la frase, se tra-

También en el caso de la sociedad virtuosa, las familias y otros tipos de gentes tienen un único objetivo intencional: el bien de una clase de personas, los gobernantes, y a este respecto se asemeja a la sociedad tiránica. Pero hay una diferencia entre ellas, pues si bien las otras clases de gentes en dichas dos sociedades tienen como único objetivo la realización de una finalidad común, en la sociedad virtuosa lo es solamente en tanto que cada una de sus clases sociales, realiza por sí misma su fin, lo que constituye su felicidad [86]. Y si se agregase que dicho objetivo lo es en razón de lo que les ordenan los reyes, por lo cual los fines de los ciudadanos tienen como causa los objetivos de sus gobernantes, en cambio cada una de dichas clases, a saber, la del señor y la de las masas, en la sociedad virtuosa ayudan a las otras a conseguir la felicidad. Así, las masas sirven a los señores para que se realice plenamente el objetivo de alcanzar la sabiduría, y los señores sirven a las masas encaminándolos a la felicidad, si es que esto puede ser llamado servicio, pues sería más propio designarlo como gobierno o guía.

Pero este no es el caso de la sociedad tiránica, ya que respecto a lo referente al pueblo, los señores oligárquicos no tienen otra intención que la de servirse de ellos para sus intereses personales; y ésta es la semejanza entre la sociedad aristocrática y la sociedad tiránica. La clase aristocrática que se da en estas sociedades, a menudo se convierte en tiránica, destruyendo la intención aristocrática original. Tal es el caso de las clases aristocráticas existentes en las sociedades de nuestro tiempo. El tirano necesariamente encuentra ayudantes y por consiguiente, acaba por tiranizar a los ciudadanos. Sin embargo, pudiera suceder que tales colaboradores y algunos

---

taba del clan familiar, importante realidad social del mundo islámico medieval, en el que incluían todas las ramas colaterales, los libertos, los familiares de *leche*, los adoptivos y los vinculados por el *mawla*, los *clientes*, como suele traducirse. Por eso he traducido con la expresión *clan familiar*.

poderosos no estuviesen de acuerdo con las ventajas conseguidas en el gobierno tiránico, y la sociedad fuese oprimida en su totalidad. Cabe con relativa facilidad que culminado el proceso del dominio tiránico, evolucione el gobierno al extremismo y a la violencia de la tiranía. Este tipo de tiranía es el más frecuente, [364 *r*] sobre todo al comienzo del régimen tiránico, oprimiendo a sus miembros, pues yo creo que los poderosos junto con el rey tiranizan a las masas [15]. Además, puede ocurrir que los ciudadanos se prestasen a subyugar a otras naciones, pero no a oprimirse entre sí; en este caso su actitud sería tiránica, a pesar de sus intentos para salvarse y protegerse a sí mismos; su primer dueño sería cualquiera que destacase a estos efectos. Tales son, pues, los tipos de sociedades tiránicas.

8. *La sociedad hedonista.* Las sociedades basadas en el placer son aquellas cuyos ciudadanos se asocian teniendo como objetivo el placer de los sentidos, como el comer, beber, hacer el amor, etc. [16]. De manera semejante las sociedades de necesidades primarias son aquellas cuyos miembros se reunen buscando como finalidad alcanzar las cosas necesarias para su subsistencia por medio de la agricultura, la caza y la rapiña. De todas ellas la más natural para alcanzar los elementos necesarios para la vida es la agricultura.

Este concepto expuesto aquí acerca de dichas sociedades se adecua suficientemente con la finalidad de esta ciencia según su propósito original; dichos modos de gobierno son varios y cambiantes, de acuerdo con las varias partes del alma, en tanto que inevitablemente se refieren a dichas partes, por lo cual la razón de que existan varios tipos de gobierno no

[15] Por si no hubiese sido clara la crítica de la oligarquía, esta vez Ibn Rušd recurre a la primera persona: *yo creo,* lo que hace aún más dura su acusación.

[16] F.S., 102-103.

es otra cosa que el número de partes del alma. [87]La parte irascible prefiere el honor, y cuando se descarría conduce a la tiranía; el que prefiere el placer y las riquezas, forzosamente sigue la parte concupiscible. La razón por la cual se origina la sociedad demagógica es la variedad de las partes del alma y las inclinaciones naturales dispuestas en todos y cada uno de los hombres en función de dichas partes. Si las partes del alma varían de uno a otro y las más bajas no se subordinan a la más noble, como muchos hombres consideran posible, entonces la comunidad humana es una asociación libre. Del mismo modo, si las partes del alma se subordinan a la parte irascible en tal caso la sociedad humana será la comunidad timocrática o tiránica. Así según sean gobernados los deseos del alma tendremos una comunidad fundamentada en las riquezas o en los placeres, o una comunidad virtuosa. Pero, como ya ha sido aclarado tanto en los libros físicos como en esta ciencia política, lo conveniente es precisamente todo lo contrario, y el dominio sobre las partes del alma sólo corresponde a la parte racional. Así, pues, la sociedad virtuosa es la que está regida por dicha parte racional.

9. *La transformación de las sociedades.* Tras de haber aclarado lo referente al fin de dichas sociedades, conviene que procedamos a estudiar todo aquello que Platón explica acerca de la transformación de unas sociedades en otras diferentes y de la comparación entre ellas. En primer lugar, empieza comparando dichas sociedades dos a dos, y después contrapone los dos tipos de gentes que las gobiernan, para al final compararlas con las demás, explicándolo mediante el predominio de las partes del alma. Y así, tanto el concepto de justicia como el de injusticia aparecen con mayor claridad en una sociedad que en un alma individual. En resumen, podemos decir que esta sociedad virtuosa cuando realmente existe no perece fácilmente, pero sin duda alguna se

destruirá cuando se corrompa algo de ella, como se ha explicado en los libros físicos y se ha mostrado en este trabajo [17].

Cuando la corrupción se produce en esta sociedad, es evidente [364] que se adueña de la clase gobernante, deteriorándola por medio de la confusión, el descrédito y la mezcla de las clases de oro y plata. Cuando los gobernantes de esta comunidad no procuran la selección de los ciudadanos adecuados para la procreación del modo como Platón ha especificado, nacerán niños que no se les parecerán. Y si éstos no abandonan la clase de los guardianes, sino que se empeñan en serlo, constantemente actuarán de un modo inconveniente, pese a haber sido advertidos de ello, despreciando la música y la gimnasia, fortaleciendo las partes irascible y concupiscible de sus almas. Cuando tal tipo de hombres llega a la clase de los gobernantes y se mezclan con la de los virtuosos, cada uno de ellos tiende a que sus semejantes se les parezcan [18]. Las clases de bronce y de hierro desearán la adquisición y posesión de bienes, mientras que la otra clase se esforzará en adquirir las virtudes primarias [88]. Si la pugna se prolonga entre ellos se establecerá una situación intermedia entre el gobierno virtuoso y el gobierno plutocrático; las clases de bronce y de hierro se apoderarán de las tierras, las viviendas y los enseres para su uso particular, dando a los guardianes de oro y de plata cuanto sea necesario para que los sostengan, tranformándose de compañeros en esclavos que son mandados en razón de la eficacia en el combate, el entrenamiento militar y el honor de los guerreros. Es evidente, pues, que este tipo de gobierno es intermedio entre el gobierno plutocrático, llamado oligárquico, y el gobierno virtuoso.

---

[17] R., 546, 586e-587a.
[18] R., 547.

10. *La oligarquía.* Desde el momento en que esta clase que combate para todos ellos no desea para sí ningún tipo de adquisición de bienes o de otros medios, esta comunidad se asemeja a la sociedad virtuosa, pero en cuanto que los señores no son los virtuosos que antes hemos descrito, —los que se inclinan al mando, poseyendo además fortaleza y capacidad para vencer en el combate—, se parecen a la sociedad no virtuosa. Así, pues, este gobierno es una mezcla de bueno y de malo. Según Platón, este gobierno es el primer tipo de gobernación hacia el que evoluciona la sociedad virtuosa en razón de un predominio del honor, la violencia y el deseo de mando sobre los restantes deseos en las almas de los virtuosos [19]. Por esto, los que son diestros en la discusión suelen decir que lo que comienza como un señorío entre compañeros, termina como inclinación por el honor. Además este es el primer tipo de virtud que debe elegirse después de la prudencia, según la opinión vulgar, dado que el honor le acompaña como su sombra. Así, pues, tal es en los que primero se tranforman los virtuosos; y rara vez sucede que queden libres del amor a la gloria, debido a la prolongada relación y al deseo de dejar una ilustre memoria. Cuando el culto del honor llega hasta el extremo de convertirse en tiranía, entonces este sistema se aparta de aquellas sociedades en las cuales gobierna la clase virtuosa, y también cuando la clase inferior acepta el dominio de un tirano o si uno de dicha condición surge de ellos. [365] Tal es, pues, lo que dice Platón referente a la transformación inicial del gobierno virtuoso; lo mismo sostiene acerca de la evolución de un individuo que se asemeja al gobierno virtuoso, es decir, del filósofo, en un sujeto que se parece a la asociación timocrática, o sea, aquél cuya felicidad consiste en el honor. Caracterizando a este individuo que considera que su felicidad reside en el honor, Platón dice que es un sujeto que pre-

[19] R., 548a-c.

fiere la gimnasia, ama la caza, rehúsa la música, gusta del dominio y de la tiranía, y no fundamenta su derecho a la dominación en lo que Platón dice o sugiere, sino en su fuerza guerrera [20].

11. *El tránsito a la oligarquía.* Platón afirma, que quien es de dicho carácter, cuando es joven suele despreciar el dinero, mas cuando crece con el paso del tiempo nace en él el apego al dinero, ya que su naturaleza no estaba completada. Al final participa de la naturaleza de los amantes del dinero, como sucedería al mejor guardián si se apartase de escuchar los argumentos educativos de los poemas musicales, pues, si el alma se pliega [89] a dichos argumentos desde el comienzo permanecerá toda su vida prefiriendo la virtud. Tal es, pues, el carácter del individuo cuya felicidad consiste en el honor. ¿Y cómo puede entonces este sujeto dejar de ser virtuoso?

Sucede que este joven fue hijo de una persona virtuosa desarrollada en una sociedad carente de buen gobierno. Su padre procuró evitar el culto a los honores, los señoríos establecidos entre ellos y en general las conductas de dicho tipo, alejándose de todo esto como hace todo virtuoso que surge en una sociedad no virtuosa. Cuando las cosas no son así y tal es la situación del padre de este joven, lo primero que le suele ocurrir es que escuchara con disgusto como su madre está descontenta de su marido, es decir, del padre de él, porque éste no es uno de los señores y por ello carece del nivel de vida de sus conciudadanos, incluso ella llevará una vida dura en tanto que el marido ni busca ni acumula riqueza. Así dirá repetidamente a su hijo: «Tienes un padre que no posee la naturaleza de un hombre, y que es un vago», y lo demás que las mujeres suelen decir para criticar a los hombres. Y lo mismo sucederá con el criado de este joven

20 R., 548d-549e.

y con sus amigos, y en general cualquiera de los que vivan en el grupo familiar mantendrá la misma postura. Cuando se ve que el padre de este joven es acometido por alguno de sus opresores o lo golpean, incitan al hijo, cuando ya es un muchacho, a que tome venganza de los que ofendieron a su padre y les devuelva el doble castigo que le infringieron cuando él era un niño. Así, en general, todas sus acciones acabarán pareciéndose más a la de un hombre de aquel tipo, tanto en su modo de ser como en su valor, que a su padre. Al suceder esto, estará mucho más próximo a la opinión de sus contemporáneos en dicha sociedad, que llaman loco, tonto e idiota a un hombre que sólo se ocupa de lo que debe, mientras aquellos otros que no siguen su método de vida y se entremeten en los negocios ajenos son honrados, alabados y llamados poderosos[21]. Así, un muchacho cuyo padre fomentó su naturaleza virtuosa, a saber, el alma racional, se inclinará hacia la naturaleza concupiscible e irascible que dichos conciudadanos no dejan de fomentar en él. De este modo, se volverá hacia un intermedio entre la excesiva inclinación concupiscible y el amor por la virtud, desplazando el dominio de sí mismo a un término medio, es decir, a la inclinación por el honor, ya que esta parte del alma, como hemos dicho repetidamente, es la más cercana de todas a la que conduce a la virtud. Por esto se transformará necesariamente en un individuo que prefiere el honor [365 *v*] y los actos honorables. Tal, es pues, el carácter del joven cuando considera que la felicidad consiste en el honor y la modalidad de su transformación desde la naturaleza virtuosa, con lo que se asemeja a la índole de la sociedad timocrática y a su degeneración desde la comunidad virtuosa.

Se puede comprender lo que Platón dice respecto a la transformación del gobierno virtuoso en un gobierno timocrático y del hombre virtuoso en individuo timocrático, comparán-

---

21 R., 550a-b.

dolo con lo acontecido al gobierno de los árabes en los primeros tiempos de los califas *rāšidūn,* que tendía a imitar el gobierno ideal, pero después, en los tiempos de la monarquia omeya fundada por Mu'āwiya se convirtió en timocrático. Al parecer tal es también lo sucedido con el gobierno que ahora existe en estas penínsulas de al-Andalus y al-Magreb [22].

12. *Paso de la timocracía a la plutocracia.* A continuación, estudia Platón la transformación del gobierno de la sociedad timocrática [90] y de la gente que manda en dicha comunidad timocrática, afirmando que dicho gobierno timocrático acaba transformándose casi siempre en el poder de unos pocos, que como se sabe es el dominio de los ricos,

---

[22] Los dos ejemplos propuestos por Ibn Rušd son muy diferentes. En el primer caso, el *consensus* se rompió *de facto* al ser elegido tercer califa 'Uṯmān, emparentado con el poderoso clan omeya. Esto sin contar las reticencias de 'Alī ibn Abī Ṭālib y de su mujer Fāṭima bint Muḥammad, hija preferida del Profeta, respecto de Abū Bakr y 'Umar, pues se creían con mayor derecho que éstos en razón de parentesco. Tampoco Ayša, la esposa preferida de Mahoma, con la que pasó los últimos días, expirando en sus brazos y siendo enterrado en la que fue alcoba de ella, estuvo muy acorde. Naturalmente, la ruptura formal tiene lugar tras del asesinato de 'Alī por un perturbado en Kufa, la proclamación de Mu'āwiya como quinto califa, el abandono de los más rigurosos —los *jāriŷŷūn*—, la batalla de Karbalā' y el asesinato del joven Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib, lo que dio origen a la *Šī'a.* La crítica del califato omeya oriental se convirtió en un lugar común tras el triunfo 'abbāsī, salvo el largo paréntesis andalusí de la monarquía omeya hispana. El segundo ejemplo es menos claro: si hubiese escrito *tal es lo sucedido con el gobierno de estas penínsulas,* podría entenderse como una referencia al pasado. Pero Ibn Rušd precisa: *que ahora existe.* El gobierno entonces existente era la monarquía almohade, cuya frontera norte se acercaba al Tajo y la sur al Níger. Por tanto, no parece factible que dijese del gobierno a quien servía que *primero tendía a imitar el gobierno ideal, pero después se convirtió en timocrático.* Si cambiamos el tiempo del verbo y lo hacemos pasado, entonces obsequia a los inicios del gobierno almohade como imitador *del gobierno ideal,* cuando lo más que le otorgaba era la *timocracia.* Si los ulemas y alfaquíes que le acusaron hubieran leído este texto, habrían tenido una buena razón para dejarlo en mal lugar ante el sultán; pero, como siempre, es más fácil acusar que leer.

sin que los pobres tengan nada que hacer en relación con el gobierno [23]. La evolución de la timocracía en este tipo de gobierno se produce porque con el tiempo el valor de todo se mide en dinares y dirhemes, prefiriendo la utilidad a la belleza. La pérdida de las virtudes, sustituidas en la sociedad timocrática por valores nocivos relacionados con el dinero, originan un vergonzoso modo del honor.

Puede verse a continuación lo que Platón considera sobre las sociedades timocráticas y su transformación. Este tipo de gobierno es vil, despiadado y complaciente con los gobernantes; es inestable y perece ante cualquier pequeño problema que surja dentro o fuera de él. Su primer error consiste en que nunca otorga el poder a quien está capacitado para ello, sino que se preocupa solamente de que tenga suficiente riqueza [24]. Su postura sería como la de alguien que escogiese como piloto de una nave al compañero de barco que fuese el más avaricioso y desoyese al auténtico capital del navío en lo concerniente al mando de la nave porque fuese pobre; cualquiera que tal hiciese, sin duda alguna, estaría preparando la destrucción de la nave. Tal sería, pues, el caso de dicha sociedad que además no sería una sola comunidad, sino dos comunidades: la de los pobres y la de los ricos; pues si acumulan bienes y son mezquinos, los pobres se depauperan y ellos se enriquecen, y un peligro afectaría a esta sociedad que resultaría totalmente incapaz de luchar, ya que tal situación les obligaría a seguir uno de estos dos caminos: 1.° Podrían utilizar algunos combatientes, pero esto resultaría imposible en razón del miedo a ellos, pues ya se ha dicho que su gobierno es el de unos pocos; y además, como son avaros de sus bienes, también sería imposible a este respecto emplearlo en la contratación de soldados. Y 2.° Si todos o unos cuantos de ellos fuesen combatientes,

[23] R., 550a-e.
[24] R., 551.

entonces los que fuesen a la guerra huirían, como se vé claramente en el caso de las naciones más vagas cuando son combatidas por las naciones pobres. Necesariamente de aquí se deducirá el error de tal gobierno, de manera que no debe dejarse sin censurar lo anterior, a saber: el ocuparse exclusivamente en tales cosas, como la explotación agraria y la acumulación de riquezas[25].

Dice Platón que la creación de este tipo de señores es el mayor de los peligros que puede sobrevenirles, debido a que nunca cejarán en su empeño de entregar el gobierno a quienes se destacan especialmente en la adquisición de riquezas[26] [366 *r*]. Sin duda alguna las leyes observadas en esta sociedad [91] impondrán que la aristocracia gobierne sobre dichos ciudadanos y que cualquier hombre pueda ser desposeído de todas sus riquezas y otras normas similares. Cuando así sucede, los pobres ven crecer sus necesidades en esta sociedad, del modo como aumentan los zánganos en una colmena, comiendo pero sin recolectar miel; y como estos zánganos son la peor plaga para el enjambre, así también ocurrirá con los desposeídos en dicha comunidad. Al suceder esto, cuantos son pobres en esta sociedad acaban al final en ladrones, saqueadores y gente de mal vivir. Tales son los muchos tipos de peligro que acechan a dichas comunidades y la perversidad y el error que las acogota. En muchos casos, la sociedad timocrática no cae en estos riesgos cuando dicha comunidad se inclina aún hacia la sociedad virtuosa; su separación de ésta será proporcional al error que encierre.

---

25 Ibn Rušd agrega al texto de Platón la observación del triunfo de los pueblos pobres sobre los ricos, pero malos guerreros, transformando la censura platónica a que un mismo tipo de hombres sea a la vez *labradores, comerciantes y guerreros*, en una crítica a la prosperidad de los andalusíes; casi dos siglos después, Ibn Jaldūn atribuirá la ruina del Islam andalusí a la pérdida de la cohesión social (*'aṣabiyya*) por su carácter urbano y próspero. Parece evidente que Averroes es la fuente de Ibn Jaldūn.

26 R., 552.

13. *Características del individuo oligárquico.* Tras de haber explicado cómo la sociedad timocrática se transforma en referida comunidad oligárquica, cómo cae en diversos tipos de extravío y qué tipo de gobierno tenga, es conveniente que consideremos la condición de las personas que se parecen al modo de ser de tal sociedad y la razón de su trasformación. Decimos, pues, que si alguien que tenía puesta la meta de su felicidad en el honor tiene un hijo y sucesor es posible que después siga sus pasos, o que por el contrario se empobrezca y sea superado por cualquier otro señor [27]. Además, puede desear alguno de los puestos de gobierno, como el mando del ejército y cosas semejantes, lo que le conducirá a conflictos con otros que le combatirán, presentándolo como despreciable. Cuando algo como esto o parecido le sucede, la muerte le será más soportable que el acoso de la pobreza.

El amor del honor abandona el alma de cualquiera que prefiere la adquisición de las riquezas y por ello sentirá con más fuerza el peso de los deseos. Y es así como se opera la transformación de un individuo timocrático en plutocrático, asemejándose ciertamente al gobierno basado en el dinero, del mismo modo que la persona caracterizada por buscar su felicidad en el honor se parecía al gobierno timocrático. El sujeto plutocrático será un avaro y un tacaño, y le parecerá suficiente que las aspiraciones cívicas se reduzcan a lo indispensable, sin poseer ninguna otra virtud [28]. Sólo pospondrá dichos deseos por otro apetito más grato, es decir: por el amor a la riqueza. Si por razones como éstas los bienes se van reduciendo, pero sin refrenar los deseos superfluos, rápidamente se arruinarán y destruirán, como ya se ha dicho, a cuenta de la avaricia. Es evidente por lo común que un individuo timocrático se transforme en persona hedonis-

---

[27] R., 553.

[28] R., 554a-e.

ta al colocar su felicidad en la riqueza y en los demás placeres.

Tal parece [92] ser el caso de las sociedades timocráticas y hedonistas, ya que las comunidades fundamentadas en la riqueza y en el placer son del mismo tipo. Así, muchas veces vemos a los reyes corromperse y transformarse en tales hombres tiránicos. Un ejemplo en este tiempo nuestro es el de la dinastía conocida por los Almorávides; al principio imitaba el gobierno basado en las normas, como bajo el reinado del primero de ellos, Yūsuf ibn Tāšufīn, pero luego cambiaron durante el reinado de su hijo, transformándose en una timocracia en la que dominaba la pasión por la riqueza. Más adelante, cambió bajo su nieto convirtiéndose en hedonismo, con todos los tipos de males anejos al culto del placer; y pereció a su debido tiempo [366 *v*]. La razón fue que el nuevo sistema de los Almohades que se les opuso en aquel tiempo se parecía al gobierno basado en las normas [29]. Tal es, pues, la transformación de un sujeto timocrático en una persona oligárquica. La diferencia entre ambos tipos es evidente: la oligarquía es aún más baja que la timocracia. Este es, pues, el caso de ambas sociedades. Vamos ahora a considerar en que tipo de sociedad pueda transformarse aquella por sí sola.

14. *El paso a la sociedad demagógica.* Diremos que Platón afirma que se transforma en una sociedad demagógica [30]. Igualmente, también explica que el sujeto

---

[29] El gobierno almorávide no intentó imitar a la sociedad modelo, sino que en sus principios, y sólo en éstos, fue un gobierno que respetó las leyes establecidas, el *nomos* platónico. Después lo critica duramente, como la mayoría del establecimiento andalusí, que los culpó hasta de *impiedad* a cuenta de la quema de los libros del teólogo al-Gazzālī. Tampoco, pese a respetar las normas tradicionales, el gobierno almohade buscaba la sociedad virtuosa.

[30] R., 555b-d.

timocrático evoluciona convirtiéndose en un individuo semejante a dicha sociedad. Respecto al modo como la sociedad plutocrática se transforma en dicha sociedad demagógica es el siguiente: como el poder en la ciudad oligárquica sólo está fundamentado en la posesión de bienes, sus leyes necesariamente deben incluir una norma que favorezca dicha finalidad; de aquí que lo primero que establezcan como principio legal sea que se permita a cualquiera de los jóvenes gastar sus bienes en la cuantía que quieran y del modo como deseen. Por esto suele suceder que dichos dilapidadores pierdan todas sus riquezas, ya que es imposible que en este tipo de gobierno la gente pueda combinar el disfrute de la riqueza y su adquisición, a pesar de la declaración de las leyes sobre la moderación que se establecen por estricta, necesidad, y especialmente en razón del fin expresado en tales normas. Al entregar al pueblo a sus deseos, no abandonan a unos pocos a la pobreza, sino a muchos, y no sólo a la plebe, sino también a los nobles y valerosos. Cuando tales gentes surgen y se multiplican en dicha sociedad, necesariamente se levanta el furor contra los avariciosos y ruines a los que se envidia, censurándolos y despreciándolos por ser los que les han llevado a la pobreza e indigencia; y ciertamente se dictarán en dicha sociedad normas contra la usura. Pero inútilmente, pues como Platón dice: han dejado sus almas ociosas y vacías, ya que sólo se preocuparon de acumular riquezas.

Platón continúa diciendo que cuando algunos miembros de la clase pobre se asocian, al multiplicarse como los zánganos que nacen en las colmenas, comparan a los pudientes con los enriquecidos en la guerra y en otros conflictos sociales[31]. Al imponerse por la fuerza de su asociación se encuentran [93] más fuertes que los poderosos en todo, despreciándoles y afirmando que se hicieron ricos sólo para es-

[31] R., 556b-e.

carnio y desgracia de los pobres. Entonces la situación de esta sociedad llega a ser como la de un cuerpo destrozado y enfermizo; al igual que un organismo de dichas características enferma por una leve causa externa, lo mismo sucede con dicha sociedad. Si hubiese otra comunidad que se le opusiera, y en particular cuando es otra demagogia; entonces los tales zánganos que han aparecido secundarán a los poderosos de aquella otra y se avendrán a saquear a los pudientes, tomando sus riquezas, expulsándoles de su comunidad o haciéndolos esclavos suyos. Lo mismo que es posible que un cuerpo puede degenerar su ser y cambiar, así es posible que dicha comunidad transforme su modo de ser en el de una sociedad demagógica, lo que sucede cuando los pobres que existen en ella conspiran contra los ricos, saqueando sus bienes y matándolos o expulsándolos de aquélla. Podéis explicaros esto por la ruindad y miseria que los ricos han tenido antes con los desposeídos de dichas sociedades.

15. *En la sociedad demagógica existen todo tipo de hombres.* Cuando así sucede y sujetos semejantes a tales advenedizos mandan en la sociedad, cada uno hace lo que considera justo para él, y el gobierno se encuentra expuesto a cualquier evento [32]. Sin duda alguna aparecerán en esta comunidad todos los tipos de hombres, sin que exista diferencia alguna de rango. Sus leyes serán disposiciones igualitarias, en las que no sobresaldrán ni la dignidad ni la honradez. Por tanto, esta sociedad, a saber: la demagógica [367 *r*] se asemejará a un traje tejido con muchos colores, y como tal tipo de vestido es considerado bueno por las mujeres y los jóvenes, debido a la variedad de su colorido, así también, tal parece ser el modo de pensar en referida sociedad de acuerdo con la opinión vulgar, que no es la verdadera. Salvo que se fortalezca por la virtud y el honor, perecerá rápidamente,

---

[32] R., 557a-c.

como ha sucedido en las comunidades demagógicas existentes en nuestro tiempo y en los precedentes. La sociedad virtuosa y los otros tipos de comunidades quedarán fuera de ella, aunque estén en potencia, puesto que existen en dicha sociedad todos los estados del alma. Así, al parecer las primeras comunidades que nacen son naturalmente las sociedades de necesidades primarias, seguidas de las demagógicas y después las restantes comunidades que son ramas salidas de aquéllas. Así, como dice Platón, el sabio debe cuidar dichas sociedades tomando de ellas los elementos positivos adecuados a la comunidad virtuosa hasta que ésta se realice, pareciéndose así a un hombre que desea entrar en un comercio donde venden de todo y elegir lo que le place.

A continuación Platón afirma que en tanto en esta sociedad demagógica nadie está obligado a realizar los asuntos cívicos convenientes, como la defensa nacional, el mantenimiento del orden etc., dicha comunidad se destruirá fácilmente [33]. De aquí que veamos a ciertos sujetos despreciables, merecedores de la horca e infractores de todas las normas divinas y humanas, viviendo entre los demás ciudadanos, como si nadie hiciese cuenta de ellos [34]. Además, dice Platón, ni alaban lo que nosotros hemos ensalzado respecto de la sociedad virtuosa, ni se adhieren a ninguna de sus actividades [99], tal es la amplitud del error de referida comunidad y su alejamiento de la sociedad virtuosa, llegando a pensar del modo de su gobierno, de acuerdo con la opinión vulgar, que debe ser una gobernación que procure los placeres. Esta es, por tanto, la condición referente a la transformación de la sociedad plutocrática en una demagogia, y la amplitud del error que cometen en relación con las sociedades virtuosa y timocrática.

---

[33] R., 557d-e.

[34] R., 558.

16. *El ciudadano de la sociedad demagógica.* También debemos tratar de los individuos que se asemejen a dicho tipo de sociedad y a su transformación. Diremos, pues, que la persona que se parece a este tipo de poder evolucionará desde su condición de ciudadano del gobierno aristocrático de manera análoga como dicha sociedad se convierte en una oligarquía. Sucederá a veces que un ciudadano del dominio aristocrático tenga un hijo que sea educado de acuerdo con el gobierno de unos pocos, pero por la falta de instituciones adecuadas, por la escasez e ignorancia de los administradores públicos y en razón del crecimiento del número de holgazanes que allí surgieron, no quiera dejar a su hijo entregado a tal tipo de gobierno. En cambio quienes lo encaminan a la libertad absoluta y lo conducen a dichos tipos de deseos, conforme pase el tiempo, lograrán transformarlo necesariamente en un individuo abocado a un libertinaje de todo tipo de deseos, no limitándose a los imprescindibles, con los cuales su padre quería que se satisfaciese, sino inclinándose hacia las apetencias innecesarias. (Entiendo por deseos necesarios los constitutivos de la condición humana que son imprescindibles para vivir, como la necesidad del agua y de la alimentación respecto a la conservación de los humores de nuestros cuerpos para reemplazar lo que eliminamos.) Si en tal caso dicho joven se inclina a una tal condición, día a día estará más sujeto a los deseos que se han apoderado de su mente [35]; a todas horas tomará vino cuando quiera beber, otras veces beberá agua aunque su temperamento está frío [367 *v*], en ocasiones hará gimnasia como los dedicados a los ejercicios físicos, a veces su comportamiento será incluso como la conducta de quienes se dedican a la filosofía, y otras, en fin, permanecerá indolente y totalmente relajado de cualquiera actividad. En general su conducta no observará orden ni mesura alguna; además, este comportamiento

[35] R., 558c-d, 561.

será llamado elegante y libre, cuando en verdad es lo más alejado de la verdadera condición humana; pues en tanto que el hombre tiene un fin único, su actividad corresponderá necesaria y únicamente a un solo tipo de gobierno. Aquel joven, actuando de tal modo, se parecerá necesariamente a la sociedad demagógica; y supuesto que sea así y que la comparación entre el joven y estas gentes que de dicho modo hemos descrito sea como la existente entre las distintas sociedades, debemos considerar que el orden social de dicha comunidad, a saber: la demagógica, se transformará en los diversos tipos que posee potencialmente, como en el orden personal el individuo evoluciona modificando su rango, medida y felicidad.

17. *El tránsito a la tiranía.* Platón afirma que la mayoría de las sociedades demagógicas se transforman en tiranías y en comunidades opresoras [36]. La evolución de la comunidad demagógica en tiranía es semejante al cambio del poder oligárquico en dominio demagógico; su causa es la siguiente: la razón del paso del poderío oligárquico en gobierno demagógico no es [95] otro que el haberse excedido en su finalidad propia, a saber: la adquisición de la riqueza. (Por esto es también causa de que broten en dicha sociedad muchos individuos demagógicos a los que hemos comparado con los zánganos existentes en las colmenas). Del mismo modo, la razón del cambio del poder demagógico en dominio tiránico consiste solamente en un exceso en la procura de libertades y en su desarrollo ilimitado, pues cualquier cosa que se realiza en demasía, allende su medida, acaba por transformarse en su contrario, lo que no sólo sucede en las cosas morales, sino también en las naturales [37]. La búsqueda excesiva de libertades es la causa de que nazcan los holgazanes,

36 R., 562a-b.
37 R., 563e-564d.

semejantes a los zánganos que surgían en el gobierno oligárquico, salvo que en el caso de la sociedad oligárquica las causas son incluso más amplias y numerosas, y ello en razón de que los señores de referida sociedad, es decir: la comunidad oligárquica, al menos no alababan a los holgazanes que surgían en ella ahitos de apetencias, antes bien los combatía y destruía. De aquí que su cambio fuese a veces un intermedio entre las sociedades plutocrática y tiránica y esta comunidad demagógica.

Cualquier hombre del tipo de los que surgen en la sociedad demagógica será honrado y alabado por los que lo han elevado al poder para que los gobierne. Y ésta es la ruta de este tipo de dominio cuando es desbordado por la excesiva libertad, alterándolo en sus familias y moradas, y en todos los grupos que le apoyan, hasta el punto que padres e hijos, dueños y esclavos, hombres y mujeres son colocados en un mismo plano, haciendo inútil la ley en tanto que nadie tiene autoridad sobre otro [38]. En general no muestran preferencia alguna, salvo por la libertad absoluta, y que cualquiera controle a quien quiera y como le dé la gana. Entonces forzosamente se incrementará la aparición de dicha baja clase de zánganos, como aumenta la secreción de humores [39], es decir: la flema y las bilis roja y negra en los cuerpos enfermizos, hasta el punto que referida sociedad, cuando una clase social como ésta crece en ella, se transforma inevitablemente en una tiranía [368 *r*]. De aquí que sea conveniente que los hombres políticos vigilen el crecimiento en la sociedad de una clase como la mencionada, al igual que los médicos toman precauciones ante el desarrollo de los malos humores en el cuerpo. Cuando detecten que algunos de aquéllos surgen en las comunidades, los arrancarán de raíz y los arrojarán de la sociedad, lo mismo que hacen los médicos con las

38 R., 562d-563d.
39 R., 564b-e.

dos bilis y la flema, y aún es más imperioso en el caso del político.

18. *Lucha entre pobres y ricos.* Este tipo de hombres, a saber: los que saben controlar sus deseos, no deben integrarse en dicha sociedad demagógica, y ello teniendo en cuenta lo que dice Platón sobre los tres tipos humanos que brotan en ella y cuyo nacimiento es lo que más contribuye a su transformación en tiranía. El primer tipo es la clase de los holgazanes, que ya hemos caracterizado, y que se entregan a todos los deseos; este grupo, como hemos dicho, son los señores honrados y alabados en la referida sociedad demagógica [96]. Existe una segunda clase que se desarrolla también en esta comunidad, pero que es aborrecida, a saber: la que ama el dinero; el nacimiento de este grupo en dicha comunidad es como el de la miel para los zánganos que la devoran con gran prisa. La tercera clase es la masa que no tiene o descuida sus negocios, y que no son ricos. El tipo adinerado es perseguido en esta sociedad y aquellas otras dos clases se unen para saquearlo y robarle sus bienes [40]; la primera clase lo hace en razón de sus apetitos y de su vida licenciosa, mientras que la segunda en vista solamente del provecho que pretenden. Mediante tal aprovechamiento quienes ejercen el gobierno de la comunidad en referida sociedad llegan a conseguir que puedan ser expropiados los bienes ajenos para distribuirlos entre el populacho. Por esto Platón afirma que el adinerado será inevitablemente injuriado y sometido a toda suerte de insultos, violencias y robos.

Del modo como ha sido descrito es el comportamiento del populacho que se inclina a favor de quienes destacan en tal clase, esto es, en la gente que da rienda suelta a sus deseos, apoyándolos y engrandeciéndolos. Cuando un individuo de esta condición no ceja en su empeño de incrementar el cam-

---

[40] R., 565.

bio y en sus demasías a favor del libertinaje, acaba por esclavizar a la mayoría de sus conciudadanos, hasta acabar por tiranizarlos totalmente. El inicio de la transformación que conduce al gobierno tiránico desde el poder demagógico es el siguiente: cuando comienza este dominio sólo comete algunos actos tiránicos, pero acaba por convertirse en un déspota absoluto. Para mantener sometido al populacho, ofenderá y dañará a quien se desee injuriar, castigándole de un modo odioso, destruyendo a cualquiera a quien desee perder. Así no cesará de llevar a un grupo de gente a tiranizar a los demás. Y esto, como hemos dicho, es lo que aparece como evidente en las diferentes clases que existen en dicha sociedad demagógica, y de un modo especial respecto al tipo adinerado, que es el más odiado en referida comunidad[41].

19. *Transformación de la sociedad demagógica en tiranía.* El ambicioso no cejará en su continuo esfuerzo hasta convertirse en enemigo de la mayoría de los ciudadanos que le odiarán. Entonces, o bien algunos conspiran contra él y acaban por matarlo, o convertido en un tirano los domina y oprime a todos. Podéis conocer claramente esto por el poder demagógico existente en nuestro tiempo que a menudo se convierte en tiranía. Un ejemplo de ello es el gobierno que existía en este nuestro país, es decir, en Córdoba después del 500/1106, [368 *v*]. Al principio era casi completamente demagógico, pero esta situación se transformó en tiranía después del 540/1146[42].

---

[41] R., 566.

[42] Al citar al año 500/1106 puede referirse a la muerte de Yūsuf b. Tāšufīn. Pese a que al-Andalus continúa bajo el poder formal de los almorávides, de hecho brotaron unos nuevos reinos de taifas, que constituyen el período demagógico indicado por Ibn Rušd. El 540/1146, los almohades inician sus campañas en la Península, cuya situación política considera tiránica, por lo cual quedaba justificada la conquista almohade.

En cuanto al modo como se llega a esta situación a causa de dichas acciones al final de referido gobierno, la amplitud de cuantos daños y les suceden en esta sociedad y los infortunios que sufren, ya ha sido especificado por medio del discurso y de la indagación. Platón dice que es típico de este tipo de individuos subyugar a todos los hombres y conducirles a asirse cuanto antes a las leyes, en tanto que puedan pensar que no es un tirano [97] y que pretende guiar y dirigir a los ciudadanos con el fin de distribuirles bienes y beneficios, no teniendo otra intención que la procura de la comunidad y el progreso de la sociedad. Cuando ha alcanzado la paz con el enemigo, aunque sin aportar nada bueno a los unos y subyugando a los otros, se dirige a su país como si continuamente les amenazara la guerra; así puede manejar los bienes de los ciudadanos y controlarlos a su antojo; y como puede tomar los bienes porque ya otras veces les ha expoliado, no pueden librarse de él, estando siempre preocupados de sí mismos, buscando el pan de cada día [43], como sucedió a las gentes de nuestra provincia de Córdoba con los individuos llamados los Banū Gāniyya [44].

---

43 R., 567.

44 Los Banū Gāniyya constituyeron la mayor oposición al poder almohade. El nombre procedía de una princesa almorávide casada con 'Alī b. Yūsuf, de cuyo matrimonio nacieron dos hijos: Yaḥyà y Muḥammad. El primero fue el último defensor del régimen almorávide en el sur de la Península, muriendo en Granada el 543/1148. Muḥammad b. Yūsuf al-Gāniyya, gobernador de Baleares en 520/1126, al hundirse el poder de los almorávides se hizo independiente, convirtiendo a las islas en refugio del depuesto establecimiento. Le sucedió su hijo Isḥāq b. Muḥammad al-Gāniyya el 560/1165, falleciendo el 579/1183. El hijo de éste, Muḥammad b. Isḥāq, se sometió a los almohades, pero su hermano 'Alī b. Isḥāq llevó la lucha al norte de Africa, al principio con éxito, después con suerte alternativa, hasta que murió el 584/1188. Su hermano Yaḥyà b. Isḥāq al-Gāniyya continuó la lucha durante cerca de medio siglo y nunca pudo ser aniquilado por los almohades. El duro juicio que les dedica Ibn Rušd confirma su completa instalación en el establecimiento almohade; pero está condicionado posiblemente por el probable apoyo de los Banū Rušd a Zafadola, que durante algún tiempo gobernó en Córdoba, llamado por los notables enemigos de los Banū Gāniyya.

Si también cruza por la mente del déspota el temor a las masas populares, en razón de sus grandes riquezas e importantes bienes y poder, con astucia planeará su destrucción entregándolos a sus enemigos en cuanto se presente la ocasión. Por idéntica razón odiará a cualquier otro hombre de su misma condición que pueda surgir entre sus secuaces. Al realizar tales actos su motivo principal será su aversión a los ciudadanos, y por ello empleará toda su energía en descubrir en su entorno a los hombres poderosos, valientes y nobles, confabulándose para excluirlos de la comunidad. Pero esta depuración es lo más opuesto a las purgas que emplean los médicos para limpiar los cuerpos, y los sabios para sanear la sociedad virtuosa, pues éstos extraen lo peor y lo expulsan, y dicho déspota hace lo contrario: elimina a los mejores. Por ello los tiranos se encuentran ante un dilema: o no existir o vivir acompañados del mal y de las gentes perversas que le odian; y éste será un pensamiento del que *disfrutará* el tirano.

Sin duda alguna, tanto más el déspota se comprometa con tales acciones y crezca su enemistad respecto de los ciudadanos, así también necesitará un mayor número de secuaces para sentirse protegido y seguro. Pero sólo podrá conseguir esto si, prescindiendo de los ciudadanos, recluta peligrosos mercenarios extranjeros que obtendrá de cualquier lugar mientras pueda pagarlos. Estos serán sus amigos de confianza, destruyendo así lo que sus predecesores establecieron para gobernar a la comunidad. Si el tirano no tiene medios para alimentar dicho ejército y mantener su campamento, las circunstancias le obligarán a permitir que se apoderen de cuanto de valor hay en la sociedad, aunque sea sagrado[45]. Igualmente echará mano de los bienes de la sociedad que se establecieron como uno de los principios democráticos. Al incrementarse sus acciones contra la comunidad, se advertirá que esto es lo contrario de lo que las masas pretendían al

[45] R., 568d-e.

entregarse a su gobierno, pues sólo querían que los protegiese de los ricos, los nobles y los otros ciudadanos que antaño poseían propiedades y poder, para que ellos pudiesen vivir como les placiera bajo su gobierno y el de sus servidores[46] [369 *r*]. Así, pues, la calamitosa situación de la sociedad tendería a expulsarlo de la comunidad, por lo que se vè obligado a subyugarlos y a volver sus armas contra ellos. Por todo ello, la condición de la asociación con un tirano es como lo que se dice [98] metafóricamente: por no quemarse con la candela se abrasa con el brasero, y así su alianza para escapar de algún tipo de servidumbre los arroja en las manos del poder del déspota y caen en una opresión mucho peor. Todas estas acciones de los tiranos se han hecho evidentes en nuestro tiempo, no sólo por medio del razonamiento, sino también por lo percibido y experimentado[47]. Así, pues, hemos expuesto el modo como la sociedad demagógica se transforma en una comunidad tiránica, y cual sea la situación de los ciudadanos en la tiranía y la magnitud de sus miserias.

20. *Cómo se llega al modo de ser tiránico.* Vamos ahora a estudiar también al individuo que se parece a dicha sociedad tiránica, cómo se tranformó tras haber sido uno de los jefes demagógicos, y de qué modo su conducta anhelante y carente de felicidad se parece al gobierno de la sociedad tiranizada[48]. Decimos así, que Platón define a tal sujeto como una persona inclinada a los deseos superfluos, mostrando en primer lugar cuales sean tales anhelos. A continua-

---

[46] R., 569.

[47] La exposición de Platón le venía a Ibn Rušd como anillo al dedo para resumir la historia de al-Andalus desde el hundimiento de la monarquía omeya. La expresión *percibido* y *experimentado* se refiere a su familia; dichos acontecimientos tuvieron lugar en tiempo de su tatarabuelo, bisabuelo, abuelo y padre; de los dos últimos sabemos que intervinieron en la vida pública andalusí.

[48] R., 571.

ción pasa a descubrir la manera por la cual el individuo que fue uno de los jefes de la demagogia se transforma en un sujeto tiránico, la amplitud de su busca y falta de felicidad, mostrando como se asemeja por ello a la sociedad tiranizada.

Afirma Platón que los deseos superfluos son como los que se presentan y realizan durante el sueño, o sea: los propios de la parte animal, cuando la potencia racional que rige al alma está dormida. El proceso de la parte animal durante el sueño, al encontrarse liberada del control de la potencia racional y de cualquier pensamiento, considera en ese momento que nada puede impedirle realizar cuanto entonces desea cuando llegue a despertar.

Cuando dicha parte entra en colisión con las normas y las instituciones rectas, la mayoría se quebrantan, y si alguna sobrevive es muy débilmente. Sin embargo, cuando un hombre se somete a esta parte animal su condición no se parece exactamente a la que antes hemos comparado con el sueño, ya que la potencia racional durante el sueño permanece ociosa en tanto que no excogita pensamiento alguno contrario a las leyes, la justicia y el bien[49]. En este caso, por el contrario, se asemeja más bien a una de las dos clases de hombre: el meramente animal y el parecido a lo divino por su condición racional.

Tras de haber explicado lo que son los deseos superfluos, Platón pasa a considerar cual haya sido la transformación que ha conducido a este tipo de individuo, a saber: el tirano. Ya hemos dicho anteriormente, cuando nos ocupamos del sujeto demagógico, que se trataba de un joven que había surgido sin una predisposición a elegir los deseos superfluos, excepción hecha del atesoramiento de riquezas. Pero cuando dicho joven se encuentra con las gentes aficionadas a los deseos innecesarios, siendo su naturaleza mejor que las de

---

[49] R., 572.

éstos, y habiéndolo encaminado su padre por su misma recta senda, a la que esos otros se oponen, evolucionará hacia una postura intermedia entre dichos dos tipos de actitudes, tomando de cada uno lo que su mente juzgue como justo. Esta conducta ni es el modo de vida de los que carecen de libertad, ni la de quienes [369 *v*] conculcan las leyes. Así, de ser un hombre nacido en el gobierno oligárquico se convertirá en uno del demagógico.

Dice Platón: Cuando las cosas suceden como hemos descrito, y suponiendo que alguien de dicha condición ha alcanzado la madurez [99] y tiene un hijo que se ha criado con tal carácter; y admitiendo que referidas ideas, que su padre le ha inculcado, las quiera desarrollar entre las gentes cuyas conductas le conducirán a la transgresión de las normas legales y que quieren constreñirle al total libertinaje. Presuponiendo también que su padre, contrariamente a lo que había acontecido en su propio caso, hubiese procurado de algún modo la aparición de dichos deseos en su hijo, sirvientes y familiares, sin duda alguna dicho joven se inclinará hacia aquellos deseos más intensamente que su padre, al no tener a nadie que lo dirija hacia el extremo opuesto y en tanto no encuentra personas que le refrenen y le corrijan, por el contrario hallará gentes cuyas acciones le llevarán sin darse cuenta a lo que le gusta, situando esta inclinación sobre todos los deseos, hasta dominarle y convertirle en uno de los mayores zánganos de la colmena[50]. Así, se precipitará a los placeres superfluos, como el embriagarse con vino, los inciensos, las esencias y en general con todos los deleítes de las juergas, y antes de terminar uno empezará otro, pues estos disolutos tienen puestas sus miradas en referidos deseos, que les ciegan hasta conseguir que sus mentes se desequilibren y se desborden sus extravios. Entonces los demonios se apoderan de él, aumentando su desvarío y enajenán-

[50] R., 572e-573.

dolo, si es que quedaban en él, después de haberle sucedido todo esto con dichos deseos, algunos restos de su antiguo modo de vida. Esta es la situación del tirano, es decir, la condición de quien no se guía ni poco ni mucho por la más noble de las partes del alma: la razón, por lo que se asemeja al estado de un loco o de un borracho a los que se parece su intelecto. Por esto su estado y condición son similares a las de los enajenados y ebrios. Así, en tal desequilibrio, no sólo deseará dominar a los hombres, sino incluso a los ángeles si le fuera posible. Tal es, pues, el modo de ser de un individuo tiránico y el modo como llega a serlo una persona que fue un jefe demagógico, que arriba a tal condición tras que todo aquello le haya sucedido debido a su naturaleza y modo de vida.

Tras de haber terminado esto, pasa a considerar el modo de vida y gobierno de uno de éstos, diciendo que este individuo basará su existencia en los placeres entre los que se encuentra el frecuentar los bazares, baños, jardines y en general cualquier cosa que proporcione satisfacción y despierte nuevos deseos que le dominarán, guiando las restantes partes de su alma como el mal piloto conduce el navío [51]. Y como ésta es la situación de dicho individuo, no cesarán de surgir junto a estos deseos otros nuevos, como retoños nacidos entorno a un árbol. Tendrá que hacer grandes dispendios, y si tiene bienes, los dilapidará rápidamente; y así pronto necesitará nuevos desembolsos, y en conformidad, para proveerse de lo necesario [370 *r*], lo pedirá prestado. De acuerdo con todo eso, sus deseos le conducirán allende sus fuerzas, en especial en los apetitos sexual y erótico que son los que mandan sobre el resto de sus deseos [100]. Como dice Platón, por lo común no podrá quedar lejos del objeto

---

[51] El texto hebreo es confuso, al menos para mí, pero con ligeros retoques se le puede dar sentido, como he hecho.

de sus deseos, como el halcón de cazar palomas [52]. Así sólo una de dos cosas es posible para él: una que tome para sí lo que desee de cualquier sitio, o que sienta dolor como una mujer se duele durante el parto o como un impedido por el sufrimiento [53].

Si sus padres le hubiesen dejado algo, considerará que no le han dado suficiente y les pedirá más; si rehúsan, se los tomará, sea fraudulentamente o por la fuerza [54]. Si se le resisten, llegará a subyugarlos o a matarlos, como hemos visto que ha sucedido con muchos hombres en estas sociedades tiránicas de nuestro tiempo. Tal es, pues, la situación de uno a quien le ha nacido un hijo tirano, que llega a oprimir a sus propios padres. A veces sus deseos le guiarán a saquear los edificios públicos, los templos y los viajeros; y por lo general dichos deseos no cesarán sino que siempre aumentarán, acrecidos por el dominio de los deseos sexuales y eróticos, hasta el punto de perturbar sus sentimientos. Cuando ha perdido las buenas doctrinas aprendidas durante su juventud, en el tiempo que le cuidaban sus padres y él era uno de los miembros de la sociedad demagógica, llega al extremo de que estando despierto, como dice Platón, está como dormido, sin privarse de nada y sin que nada le arredre [55]. Cuando tales zánganos se multiplican en las sociedades demagógicas y saben que son muchos, con la ayuda del insensato populacho, cobran fuerza y violencia para imponer la tiranía y entregar el gobierno al tirano para que los rija. Como antaño arruinó a su padre y a su madre, destruye ahora

---

[52] Todo este párrafo está rehecho por Ibn Rušd con ideas realmente platónicas, salvo que estuviese así en el texto que él manejó. El traductor o copista hebrero confundió una palabra y leyó برّأ (*absolver*), en lugar de باز (*halcón*) como exige el contexto *cazar palomas*, debido a la similitud de las grafías.

[53] El texto hebreo dice *durante la menstruación*, pero en otros casos paralelos Ibn Rušd escribe *durante el parto*.

[54] R., 574.

[55] R., 575.

la comunidad de sus mayores y antepasados; y si tales holgazanes fuesen pocos en la sociedad y algunos ciudadanos virtuosos les reprendiesen, los más violentos harán que abandonen la comunidad lanzándose a la calle para arrancar de los hombres honrados vidas y haciendas.

21. *Infelicidad del tirano.* Dice Platón: Este es el camino que conduce al tirano a no poder distinguir a ciudadano alguno con afecto o amistad auténticos y recíprocos [56]. Y como todo esto sucede del modo como hemos señalado, el gobierno del tirano es el régimen más injusto y más opuesto a lo que antes hemos definido como justo, siendo así lo más ruin y miserable, mientras lo que antes expuse sobre el buen rey es lo mejor y más excelente. Como la situación de las sociedades es como la condición de los individuos, [370 *v*] no hay ninguno más feliz que el rey virtuoso, ni más infeliz que el tirano. La comparación entre unas y otros, es decir entre una sociedad y otra, y entre un individuo y otro, es evidente en lo que se refiere a la comunidad. Así pues, si nosotros mismos consideramos que las relaciones entre las sociedades son semejantes a las existentes entre los individuos, en este caso se nos aclarará la comparación entre dos personas. [101]. Por tanto, los eventos y cualidades típicas de dicha sociedad deberán hacernos reflexionar y juzgar al tirano a la luz de aquéllos. Es evidente que dicha comunidad es la más esclavizada y la más alejada de la libertad, luego del mismo modo el alma del tirano es la más sujeta a la esclavitud y desprovista de libertad, ya que las pasiones más bajas dominan cuando las partes más convenientes están cautivas [57]. Cuando una comunidad es sojuzgada, nadie alcanza lo que desea, o sólo lo consigue en una mínima parte, por lo que siempre están quejándose, doliéndose y gimiendo, y como están suje-

[56] R., 576.
[57] R., 577c-e.

tos al tirano es evidente que acabarán empobrecidos [58]. De igual manera, el alma del déspota estará depauperada y famélica.

22. *La dialéctica del amo y del esclavo.* Platón sigue diciendo que al igual que esta sociedad es la más atemorizada, lo mismo sucede al tirano; y como acontece que no hay una comunidad con gentes más tristes y llorosas que las de esta comunidad, también es así la situación del alma del déspota, siempre atenazada por constantes deseos y amores insatisfechos. Tal es, pues, lo que dice Platón al comparar dichas sociedades y gentes. Pero tras haber realizado la comparación que hemos expuesto entre la sociedad virtuosa y la tiránica, para aclarar la existente entre los dos tipos de personas que las gobiernan, quiere iluminar el caso del tirano por medio de un ejemplo evidente. Platón describe todo esto en relación con la fama del gobierno tiránico de su tiempo, de los poemas en alabanza de aquéllos y de sus afirmaciones de que se trataba de un régimen de libertad. Pero yo he visto a muchos poetas que surgen en estas sociedades tiránicas que prefieren este tipo de gobierno, agarrados a lo que constituye su fin último y a lo que es nobleza en el alma tiránica, para justificar su dominio [59]. Resumiendo, dice Platón [60] que es evidente que la relación entre el tirano y aquéllos a los que sojuzga es un trato de dueño y esclavo [61]. Si suponemos que se trata de un sujeto rico que posee muchos siervos, a los que no trata nada bien, será posible porque los ciudadanos libres de la población de su patria duplican el número de los esclavos.

Si ahora suponemos que un individuo como éste, sus hi-

[58] R., 578a.

[59] Ibn Rušd conocía muy bien a los poetas andalusíes del poder, que se enseñaron con él cuando fue perseguido y desterrado.

[60] R., 578d-e.

[61] La expresión es literal. La idea es platónica, pero la formulación de

jos, esposas y bienes viven en cierta región de la tierra en la que sólo habitan esclavos junto a él y los suyos, en líneas generales esta sería su situación en la cual es imposible que cualquiera que carezca de libertad le ayudase, por lo cual sentiría necesariamente un gran miedo de sus esclavos, por sus esposas, bienes, hijos y por sí mismo. Esta situación le obligaría a manumitir a sus esclavos o, al menos, a algunos de ellos[62], aunque no tuviese obligación de hacerlo, les proporcionaría numerosas cosas para mantenerlos y retenerlos junto a sí, pero esto sería de uno de estos dos modos: o se asirán a él con gran fuerza, o no le darán la menor importancia. Más aún: si Dios quisiera que a su alrededor existiese gente que consideraran que no es necesario que nadie mande sobre otro, ¿no nacería en el corazón de dicho individuo un gran temor y no estaría [371 *r*] como pensamos que se encuentra el encarcelado? [102].

Esta es necesariamente la situación del tirano, preso en una tal condición, ahíto de ansia y de miedo; más aún: siente grandes apetitos dentro de sí y no puede dominarse, impedido de ir donde desea, sin tampoco atender lo que anhela; sólo podrá llevar la vida de una mujer enclaustrada en el harén. Una de las peores disposiciones de tal individuo es que siendo incapaz de controlarse y dominarse, intenta conducir a otros, pues sería como si un hombre que tuviese enfermas todas las funciones corporales, y más que preocuparse de la curación de lo que le aqueja, no curase su cuerpo y en su lugar sólo atendiera a sus bienes como pudiera, y por el contrario intentase sanar los cuerpos de los demás con sus ideas. De acuerdo con todo esto, el tirano es el más esclavo de los hombres y nunca alcanza a ver calmados sus deseos, sino que permanece siempre en permanente desasosiego y sobresal-

---

Ibn Rušd es más cercana de la que luego tendría en el conocido texto de Hegel, que no es original, como creen algunos tan ilustres como legos en la lectura.

[62] R., 579.

to. El alma de cualquiera de tal condición es un espíritu empobrecido, de aquí que sea envidioso, violento y carezca de amigos. Tales estados de ánimo existían en él antes de llegar al poder, pero con mayor necesidad tras de su acceso al gobierno. Sin duda alguna, forzosamente se sentirá turbado y desgraciado, y si algo positivo le sobreviene por suerte o casualidad perderá su importancia[63].

Todo esto, como hemos dicho más de una vez, es evidente y puede comprobarse tanto dialécticamente como por la experiencia. Mediante la acumulación de estos argumentos se ha puesto de manifiesto el orden por el que surgen dichas sociedades, sus dichas y desventuras, las clases de sus gobernantes y cómo el más feliz de ellos es el rey justo y el más desgraciado el tirano. Tal es, pues, lo que Platón mantiene referente a la transformación de estas sociedades, así como la de sus gentes.

23. *La existencia de sociedades y hombres imperfectos no supone su naturalidad.* Puede objetarse diciendo que si el caso es como se cree, es decir, como aquellas dos sociedades que se asemejan a dos opuestos, siendo una de las dos la sociedad virtuosa y la otra tiránica, las otras que hay entre ellas son semejantes al término medio entre los extremos. Pero de aquí no debe concluirse necesariamente que la transformación de las sociedades suceda según un orden racional; esto sólo se da en las cosas naturales, ya que es el camino por el cual la naturaleza acerca a los contrarios por las cosas que son intermedias. Pero respecto a estos otros asuntos son completamente libres. Y como todas aquellas naturalezas que ya hemos especificado se encuentran en todas las sociedades, una comunidad determinada puede tranformarse en otra diferente. Decimos, pues, que lo que Platón afirma indudablemente no es que sea necesario, sino que es lo que sucede

---

[63] R., 580a-c.

de hecho frecuentemente. La causa de esto es que el gobierno establecido tiene la virtud de traspasar ciertos estados a cualquiera de los que nacen en él, incluso si fuesen contrarios a los existentes en las naturalezas de quienes están sometidos a dichas situaciones. Así es posible para la mayor parte de las personas llegar a sobresalir en las virtudes humanas, pero esto sucede en contadas ocasiones. Pues, como ya se ha puesto de manifiesto en la primera parte de esta ciencia, el camino para alcanzar las virtudes prácticas es el hábito, como la vía para conseguir las ciencias teóricas es el estudio[64] [103, 371 *v*].

Así es que la transformación del hombre de un estado a otro es consecuencia de la transformación de las leyes y de su estructuración según su orden. Puesto que las normas, especialmente en la ciudad virtuosa, no se transforman súbitamente —y, además, esto es a costa de las costumbres y de la buena situación a que están habituados sus miembros y con las cuales crecen—, pero pueden transformarse gradualmente en lo que se les aproxima, sucede así que la transformación de las costumbres y las disposiciones se producen necesariamente siguiendo tal orden, hasta el punto de que cuando las leyes están totalmente corrompidas la situación de los hombres llega a ser absolutamente ruin. Podéis ver esto claramente, después de los años cuarenta [540/1146], en las costumbres y el comportamiento de los gobernantes y dignatarios andalusíes, ya que debido al hundimiento del gobierno timocrático en el que se habían apoyado, llegaron a adquirir esas viles ideas que hoy poseen. Entre ellos sólo mantienen una situación excelente desde el punto de vista ético-social los que actúan de acuerdo con los preceptos de la ley religiosa y esto es raro entre ellos[65].

---

[64] E.N., 2, 1, 1103a(14)-1103b(25).

[65] El texto hebreo supone el término árabe *ba'd*. Su interpretación correcta es: habida cuenta de la decadencia del gobierno almorávide, los go-

24. *Clases de felicidad propias de cada tipo de sociedad.* Tras haber completado esto, Platón también quiere comparar los gozos correspondientes a cada uno de los tipos de sociedad en razón del modo de su realización, comparándolos entre sí. Con ello terminará su discurso acerca de las partes necesarias de esta ciencia, y tal es lo que nosotros pensamos exponer ahora.

Platón comienza diciendo que en tanto los tipos del alma pueden ser compendiados en tres clases, lo mismo sucede con los tipos de sociedades[66]. El primer modo es el de que ama la sabiduría, el segundo prefiere el dominio, que si es con moderación se trata de la sociedad timocrática y si fuera con demasía sería la tiránica; y en cuanto al tercero, su deseo es alcanzar riquezas. También los modos de gozo son tres, uno para cada uno de las sociedades como es evidente dado el carácter de los placeres que llevan anejos.

25. *El placer intelectual es la más alta felicidad.* Platón comienza empleando un argumento dialéctico para exponer cual de estos gozos es más digno de ser elegido, diciendo que cada uno de los adictos a dichos tres placeres se esfuerza en escoger como meta de su vida tan sólo el gozo que buscan. Después sienta un conocido lugar común, ya citado en el tratado segundo de los *Tópicos* llamado *Libro de la dialéctica*, afirmando que el hombre prudente y sabio realiza la mejor de las elecciones. Refuerza este argumento diciendo que el hombre prudente y sabio es el que posee dos instrumentos llamados experiencia y razonamiento con los que ordena todos sus asuntos[67].

---

bernantes y notables andalusíes se envilecieron de tal modo que dicho estado perduraba incluso bajo el gobierno almohade. Los que vivían de acuerdo con el auténtico sentido de los preceptos legales eran gente como Ibn Ṭufayl, los Banū Rušd, los Banū Zuhr, etc.

[66] R., 580d-581.

[67] R., 582.

Para el sabio sólo puede suceder que dichas tres clases de felicidad están dispuestas de acuerdo con la experiencia y la razón; respecto a la experiencia, la tiene en cuanto ha podido gustar referidos goces desde su juventud. En cuanto a los otros, por el contrario, no han [104] experimentado todos los deleites del saber. Pero el sabio es quien puede operar mediante la dialéctica y la razón, como es evidente por sí mismo. Así veremos que la masa sólo recuerda la felicidad en los tiempos en que padece lo opuesto a ella, del mismo modo que el enfermo ve la salud como la mejor de las cosas, y en los malos tiempos mira la salud como la más gozosa de las situaciones, y en los tiempos de pobreza dice que la riqueza es lo mejor de las cosas[68]. Sin embargo, los actos positivos no exijen el estar [372 *r*] precedidos de sus opuestos, como sucede con la vista y los demás sentidos[69]. En verdad la más noble de las felicidades es aquélla que sólo necesita de su modo de ser para existir en acto plenamente. Con esta intención Platón expone su idea, a saber: que la ignorancia en el juicio acerca de la felicidad se corresponde con la falta de capacidad para gozarla. Sin embargo, no siempre este argumento debe ser mostrado en sentido demostrativo. Así debemos prescindir de él y tomar lo que dice más adelante, que es concluyente en cuanto se trata de otra argumentación que es la siguiente:

Dice, pues, que así como el hambre y la sed son señales del cuerpo y muestran lo que le falta, así también la ignorancia y escasez de conocimientos es una señal del alma y de sus carencias. Así las cosas, tenemos aquí dos tipos determinados, a saber: los que sólo buscan sus mantenimientos y los que procuran el saber. Pero la verdadera plenitud sólo se alcanza mediante el objeto que posee el más noble modo de ser, pues en tanto más participa en el ser es tanto más

---

68 R., 583c-d.

69 R., 584.

verdadero. Los objetos sólo sobresalen en tal cualidad según su proximidad o lejanía del ser eterno, que es el que verdaderamente existe y dura permanentemente. Tal ser es el objeto que hace que las almas estén más atraídas por la verdad que el cuerpo, en el cual el espíritu está encerrado, pueda estar atraído por el objeto eterno corpóreo, y muy especialmente siendo la aprehensión de su forma una aprehensión eterna. Ahora bien, si por lo común la plenitud de la aprehensión es gozosa, cuando lo que se alcanza es por esencia noble y mayor en verdad y en permanencia, forzosamente será la dicha más digna de ser elegida. Tal sucede con la felicidad intelectual respecto de los otros gozos, pues estos gozos desaparecen rápidamente al estar mezclados con sus contrarios, mientras que el placer intelectual no tiene contrario [70]; así una y otro son eternos, pues si terminase sería a causa de un cambio que fuese superior. Esta sí que es, por mi vida, una argumentación demostrativa.

También ha dicho Platón que el mayor gozo del intelecto consiste en el excelente modo como el entedimiento se desarrolla. Cualquiera que fuese la causa del ser de algo, la mejor sería si sólo él mismo pudiese elegirla, y tal sucede en este caso, ya que el entendimiento, que es quien juzga, conoce todos los placeres hasta su grado más alto. Y esto, por mi vida, es cierto, salvo en la situación a que se refiere Platón de que se trate del ser de más alto rango *per se*. Este es un razonamiento generalmente aceptado, por lo que no necesita explicación [105]. Galeno, por su ignorancia del método lógico, piensa que todos estos argumentos son demostrativos, pero respecto de aquellas argumentaciones que se basan en la comparación de dichos placeres, la única probatoria es la de la demostración precedente [71].

[70] R., 585b-c, 578c.

[71] Ibn Rušd traslada la idea platónica de la felicidad a su personal concepción del sumo bien como contemplación intelectual, aunque aquí hace

26. *Dedicatoria de la obra al sultān almohade.* Así, quiera Dios conservar y dar larga vida a Su Alteza, he aquí la suma de principios teóricos necesarios para esta parte de la ciencia política que está contenida en las exposiciones atribuidas a Platón [372 *v*]. La hemos expuesto de la manera más breve debido a los conflictos de este tiempo. Hemos podido conseguirlo sólo porque nos habéis ayudado a poder entender, y por la gran colaboración que habéis mantenido en todo cuanto deseamos sobre estas ciencias. Vuestro concurso para nuestro trabajo ha sido la más perfecta de las ayudas y en todos sus aspectos. Sois, pues, no sólo la causa próxima de la realización y posesión de este bien que es el saber, sino de todos los excelentes bienes humanos que hemos adquirido, y que Dios, ¡ensalzado sea!, nos ha dado por vuestra mediación. ¡Quiera Dios proteger a Su Alteza![72]

27. *Por qué ha prescindido del libro X y de otras partes de la «República» de Platón.* En cuanto a lo que el décimo tratado de la *República* comprende, no es necesario para esta ciencia. Porque sus principios explicativos del arte de la poesía no tienen tal finalidad, ni el conocimiento que de ello

---

la excepción de la *contemplatio Dei*. Su ataque a Galeno está en la línea de su intención aristotélica.

[72] E. I. J. Rosenthal pensaba que la dedicatoria estaba dirigida al sultán almohade Abū Ya'qūb Yusuf, muerto en el 579/1184. Pero el contexto de la obra aconseja retrasar la composición, por lo que estaría dedicada al hijo de aquél, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, cuya protección a Ibn Rušd fue extraordinaria. Este se excusa por la brevedad, *debido a los conflictos de este tiempo*. Antes de 579/1184 la expresión no tenía sentido; el reino almohade estaba seguro, y los cristianos contenidos. En vísperas de 590/1194, los ejércitos de los reinos del norte habían reanudado sus ofensivas; Alarcón fue ocupado por Alfonso VIII el 579/1184; Iniesta, el 581/1186, y Magacela, el 584/1189; y ese mismo año entró en la cuenca del Guadalquivir, ocupando Reina, mientras que Silves era conquistada por Sancho I de Portugal en 585/1190. Pero todas estas conquistas se perdieron tras la batalla de Alarcos en 591/1195, salvo las del alto Júcar. Por esto sitúo la terminación de este libro después del 584/1189 y antes del 591/1195.

resulta es saber auténtico, aparte de que este tema ya ha sido expuesto en su totalidad en otro lugar [73]. Aquí Platón cita también un argumento retórico o dialético, mediante el cual explica que el alma es inmortal [74]; a continuación presenta un mito con el que describe la felicidad y el placer que esperan a las almas de los bienaventurados y de los justos, y lo que aguarda a las almas de los réprobos. Pero en más de una ocasión hemos señalado que estos mitos no tienen ningún valor, y las buenas cualidades que de ellos se deducen no son auténticas virtudes, pues si se las califica de tales es por pura homonimia, procediendo de viejas imitaciones, y de ello se ha tratado en la discusión del género imitativo. Tal es la razón por la que se llega a un contrasentido como éste, ya que no es nada que sea necesario para que alguien llegue a ser virtuoso. Así, no es mejor ni más sencillo que un hombre alcance la verdad por tales cosas, cuando vemos ahora cuanta gente, siguiendo sus principios consuetudinarios y sus leyes religiosas, aunque limpios de tales mitos, no se encuentran en peor situación que los poseedores de dichas narraciones.

Por lo general, los antiguos solían disputar sobre este tipo de mitos, y Platón se encontró perplejo ante ellos, por lo cual dichas narraciones han sido examinadas al comienzo de este libro. Como en el caso del tercer tratado de esta obra, se trata de argumentos puramente dialécticos, que no son demostrativos salvo accidentalmente [75]. Lo mismo sucede con el comienzo del segundo libro, por el cual no hemos analizado su contenido [76]. Quiera Dios, pues, aclararos lo que ahora os parezca difícil con su poder y gloria, el puede salvar todas las dificultades.

---

[73] R., 598-608.
[74] R., 614-621.
[75] R., 386-401.
[76] R., 357-369.

El tratado ha terminado, y con su conclusión queda completa la exposición de la *República* de Platón, a Dios gracias.

# [106. EPILOGO DEL TRADUCTOR] [1]

Termina la exposición de Ibn Rušd de los argumentos científicos de la *República* de Platón, que constituye la segunda parte de la ciencia política. Su traducción fue terminada el 22 de *kislev* de 5081/24 de noviembre de 1320 en la ciudad de Uzès. La he traducido yo, Samuel b. Juda b. Mešullam b. Isaac b. Selomo, Barbever de Marsella. Cuando hice esta traducción no había llegado a mis manos la exposición de Ibn Rušd de la *Etica* del filósofo Aristóteles, que forma la primera parte de esta ciencia práctica, sino solamente el texto mismo del Filósofo, siendo incapaz de traducirlo debido a su complejidad y dificultades. Dediqueme a ello, esforzándome muchísimo, hasta que cayó en mis manos la exposición de esta parte del antes citado maestro Ibn Rušd, escrita en el claro y distinto lenguaje que suele emplear en todas sus exposiciones. Me puse a traducirla, y Dios, bendito

[1] E. I. J. Rosenthal editó el texto de este epílogo en la obra que hemos seguido, con las variantes que pueden observarse, en nuestra traducción. La hemos ampliado a dicho epílogo y al colofón del copista, para que pueda apreciarse el estilo personal del traductor, y sus excusas sobre posibles deficiencias.

sea por su misericordia, propició mis esfuerzos y recta intención para que así pudiese traducir la exposición, con la cual se completa la ciencia política, corrigiendo los errores como mejor pude.

El trabajo de minuciosa comprobación y verificación fue completado el 26 de *elul* de este año 5081/20 de septiembre de 1321, en el castillo de Beaucaire en el que me encontraba preso y aislado junto con otros de nuestros hermanos, residiendo en uno de sus fuertes llamado el Reducto. No sería imposible, sino posible y hasta cierto, que alguien pudiese advertir en mi traducción de esta ciencia algún error en varios de sus trozos debido a mi deficiente versión, dado mi insuficiente conocimiento de la lengua árabe. Pero, por lo más sagrado, confío en que tales errores podrán ser perdonados por su pequeñez, ya que no están tan alejados del margen acostumbrado en las traducciones que me han precedido. Acaso más tarde, por designio del cielo, alguno de los raros y selectos expertos en ambas lenguas, podrá pulir y limpiar, con corazón firme y mente clara, todas mis faltas y errores para que la traducción de esta ciencia quede perfecta.

Llevado de mi amor y diligencia, pensé que acaso pudiera revisar esta traducción con los estudiosos cristianos, especialmente la primera parte, *Etica*, por medio, tanto del texto del Filósofo sobre esta parte, como por el comentario de Abū Naṣr al-Fārābī, *¡Por la ley y el testimonio!*[2] (*Isaías*, 8, 20), como yo había imaginado hubiera sucedido, a no ser por la razón aludida referente a la larga y rigurosa prisión que padecimos durante este tiempo, impidiéndonos realizarlo así. Si Dios alarga mi vida, me libera *—para sacar de la cárcel a los presos, del calabozo a los que moran en las tinieblas*

[2] Como he advertido en la introducción, traduzco las expresiones bíblicas de acuerdo con el texto crítico actual y no con las palabras empleadas por el autor del epílogo.

*(Isaías,* 42, 7)— y me da un breve respiro, lo intentaré. Seguiré con el análisis e investigación desde el principo al fin de esta ciencia de un modo ordenado, hasta que la traducción brille en su más perfecto estado. Por esto, y hasta tanto esto no se realice, quieran no censurarme los que estudien este saber a cuenta de los pasajes en que aparecen erratas y errores, por aquello de que *no hay hombre que no peque*, ni artesano que no yerre en su obra en alguna ocasión (I *Reyes,* 8, 46), y con mayor motivo el profesional del arte de la traducción que es un trabajo pesado y difícil. El traductor necesita ser experto en ambas lenguas, es decir, en aquélla de la que traduce y en la que se vierte; estudioso no sólo en la ciencia o arte que traslada, sino también en todas las ciencias o en las más conocidas, pues todos los saberes y artes se entrelazan unos con otros, pudiendo siempre compararse uno con los demás. Los antiguos traductores que nos precedieron ya advirtieron esto o algo semejante en las justificaciones de sus traducciones.

A pesar de los grandes problemas, confusiones y sufrimientos que ha padecido nuestro pueblo [107], y que por tan largo tiempo han venido sucediéndose uno tras otro —siendo siempre la última desgracia la más calamitosa—, sin embargo este arte de la traducción ha llegado en excelente estado hasta el presente. Roguemos a Dios, ¡ensalzado sea!, y démosle las mayores gracias por habernos protegido en esto. Digo, pues, en general: oh, tú sabio pensador, oh comunidad de fieles de la verdad, que El os guie hasta alcanzarla; confiad en quien lo merece.

Hasta el día de hoy nada de esta ciencia había sido traducido o nos fue legado, ni del Filósofo ni de otros, excepto por lo contenido en el *Libro de los principios de los seres* [3] de Abū Naṣr al-Fārābī, que había llegado a manos de la gente de nuestro pueblo; pero era tan sólo algo de la segunda par-

[3] Se trata del *Kitab al-Siyasat al-madaniyya.*

te de esta ciencia, y nada de la primera parte. Yo mismo me animé a empezar la empresa de alcanzar *el honor de la espléndida riqueza de su reino (Esther*, 1, 4), trayéndolo a nuestra lengua. Aunque lo que de bueno hay en ello sea poco, a causa de mis deficiencias, aquí está el tratado cual una primicia; aunque sea escaso, potencialmente es grande; a pesar de todo puede ser que los durmientes despierten del sueño profundo de la pereza y de la ignorancia, lo que ya es algo positivo: Puede ser que guíe y *haga descender al ignorante a la fosa de la corrupción, perdonándole y dejándole toda la felicidad (Proverbios*, 19, 15; *Salmos*, 55, 24). *Depertad borrachos y llorad, alegraos en gran manera (Joel*, 1, 5;l *Isaías*, 61, 10). *Toma posesión de este bello bocado que Dios te ha adjudicado; oid, sordos, porque estos dos reyes divinos han hablado; mirad, ciegos y ved la luz que brilla en el firmamento (Isaías*, 42, 18; *¿Job*, 27, 21?). Seguramente buscaís consejo, *¿al que ha creado todas esas grandes maravillas, elevaréis allá todas las plegarias? Contemplad la visión; mirad, he aquí que El viene con su salario y delante de El va su paga (Daniel*, 9, 23; *Isaías*, 40, 10).

Dice el traductor: decidí intentar la traducción de esta ciencia práctica con la ayuda de los estudiosos cristianos, más me fue imposible hacerlo debido a la dureza de la expulsiones y encarcelamientos recibidos de este pueblo que así nos castigaba; —tenemos un dicho y un improperio, pues nos tratan como al polvo de la era *(¿Jeremías*, 24, 9?). Pero fui escrupuloso en mi investigación, y siempre que tuve una duda consulté al libro del Filósofo, y del mejor modo que pude me atreví a enderezar el entuerto. Fue así como actué en relación con la *Etica*; pero en el caso de la *República* no he dispuesto de ningún otro libro. Sin embargo, estoy seguro que son pocos mis erroes y que el que los advierta me juzgará benévolamente, como es propio de los filosofantes, inquisidores de la verdadera realidad del conocimiento de las cosas. Esta traducción fue terminada en el mes de *tammuz*

de 5082/junio-julio de 1322. Rogad al Creador que me ha ayudado, y que El sea por siempre alabado. Amén.

Santificado sea el que da la gracia de la fe; *El da vigor al fatigado y multiplica las fuerzas del débil (Isaías*, 40, 29).

¡Sed fuertes!

# COLOFON DEL COPISTA [1]

El nombre del pensador que tradujo estos libros, es decir los comentarios de Ibn Rušd a la *Etica* de Aristóteles y a la *Repūblica* de Platón, es Rabbí Samuel b. Juda b. Mešullan b. Isaac b. Selomo de Marsella. Al traducirlo a la sagrada lengua hebrea da algunas excusas sobre varias cuestiones por las dificultades de traducción, que conciernen más a la *Etica* y a ciertas partes de la *Repūblica* de Platón. Al parecer, este joven estudioso era experto en la sagrada lengua, pero no poseía una formación perfecta en el arte de traducir, ni en el conocimiento de la lengua de la que fue vertida [2]. Permanece, empero, el mérito que se le debe; y en cierto modo debemos agradecer y reconocer su laboriosidad al esforzarse en proveernos con una traducción de este arte, tanto en lo que se refiere a las excelencias que contiene este libro [108], como respecto a sus incitaciones para que se corrijan sus deficiencias y se dé una forma apropiada al conjunto, aunque sean muchas las complicaciones del trabajo.

---

[1] Este colofón aparece en el ms. de la Bib. Medicea Laurenziana, Conventi soppressi 12, f. 129 *v*.

[2] Si esto fuera cierto, se explicarían algunos errores; pero, ¿era experto el copista para advertirlos? Indudablemente no, porque los reprodujo.

En un caso tal como nuestra desgracia de estar mezclados con los otros pueblos, necesitamos utilizar los instrumentos de aquellos cuando debemos hacer algo en común con ellos: *hasta ahí llega El que se pondrá a fundir y depurar la plata (Malaquías*, 3, 3); en su misericordia levanta del polvo a un pueblo pobre y necesitado.

Yo, Mosé Rieti, hijo de Rabbí Isaac, que en Gloria esté, escribí esta copia de dicho libro, pese a las deficiencias de su traducción, cuando contaba setenta años de edad, en este año de 5217/1457. No quiero presumir de mi criatura puesta con el resto de los libros que he escrito, he hecho que se redacten y he comprado libremente, agregándolos a los que escribió mi padre y maestro, que en paz descanse. Hágase que encuentre favor y buena acogida a los ojos de Dios y del hombre *(Proverbios*, 3, 4).

*¡Ṣelah!*